

**Jackson Câmara Silva**

**“DEUS VISITOU SEU POVO” (Lc 7,16c)**  
AMOR E MISERICÓRDIA NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. JaldemirVitório, SJ

Apoio: Proex/CNPq

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2019

**Jackson Câmara Silva**

**“DEUS VISITOU SEU POVO” (Lc 7,16c)**

AMOR E MISERICÓRDIA NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório, SJ

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

S586d	Silva, Jackson Câmara “Deus visitou seu povo” (Lc 7,16c): amor e misericórdia no Evangelho segundo Lucas / Jackson Câmara Silva. - Belo Horizonte, 2019. 125 p.  Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.  1. Bíblia. N.T. Lucas. 2. Amor. 3. Misericórdia. I. Vitório, Jaldemir. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título
	CDU 226.4

Jackson Câmara Silva

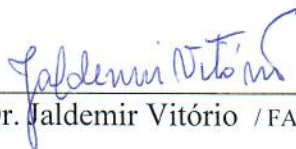
**“DEUS VISITOU SEU POVO” (Lc 7,16c)**

AMOR E MISERICÓRDIA NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS

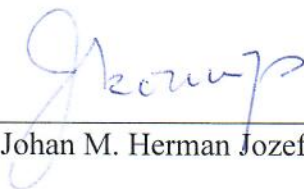
Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 01 de outubro de 2019.

**COMISSÃO EXAMINADORA:**



Prof. Dr. Jaldemir Vitório / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Johan M. Herman Jozef Konings / FAJE



Prof. Dr. Antonio Geraldo Cantarela / PUC Minas (Visitante)

*À uma geração bíblica que encontre na  
Palavra Deus seu amor e sua misericórdia.*

## AGRADECIMENTOS

A Deus que tem me acompanhado com seu amor e com sua misericórdia nessa caminhada.

À minha família que me ensinou os valores cristãos e encorajou a sempre prosseguir, sobretudo em tempos difíceis.

Ao prof. Dr. Jaldemir Vitória, SJ, pelas orientações, encorajamentos e apoio fraterno.

Aos demais professores da FAJE que não só foram exemplos de dedicação e de seriedade no campo acadêmico, mas verdadeiros incentivadores de uma pesquisa profunda e ao mesmo tempo comprometida com o povo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) pelo financiamento (código 001) desta pesquisa.

À Zita Mendes Rocha pela ajuda metodológica no enquadramento das normas técnicas.

À Vanda Lúcia Abreu Bettio pela apresentação e suporte ao Portal de Pesquisa da Capes.

Aos funcionários da FAJE, em especial, José Bertolino Resende, secretário geral da Pós-Graduação, e aos da biblioteca, que foram meus companheiros, sobretudo no período da pesquisa e redação deste trabalho.

Ao Pe. Caetano Minette de Tillesse (*in memoriam*) por me inspirar a buscar, a aprofundar e a me apaixonar pela Palavra de Deus.

Ao Instituto Religioso Nova Jerusalém que não somente me introduziu ao estudo das Sagradas Escrituras, mas me fez assumi-lo como razão de vida.

À Paróquia São José de Vespasiano-MG que desfrutou e ao mesmo tempo inspirou-me muito na elaboração desta pesquisa, sobretudo nas celebrações e no contato pastoral.

Àqueles que estiveram acompanhando mais de perto a elaboração deste texto, em especial, Ir. Maria Nivaneide de Abreu Lima, NJ, Marco Antônio Furtado Tourinho, Ir. Márcia Elói, NJ, Pe. Marcus Aurélio Alves Mariano, Edna Prado e Celeste Farias.

Aos amigos Pe. Cyril Suresh, SJ e Pe. Jackson Carvalho, SJ que me acompanharam de perto e foram um grande apoio espiritual, emocional e fraterno nessa caminhada.

A cada um dos irmãos da comunidade religiosa que acompanharam os dilemas e superações ao longo desta caminhada, em especial, Pe. Francisco Helton dos Reis Maia, INJ, Pe. Rogério França Lopes, INJ, Pe. José Aroldo Martins, INJ, Pe. Francisco Márcio Bezerra dos Santos, INJ, Ir. Edmilton Lima, INJ, Ir. Fabrício Wagner Cavalcante, INJ.

*Aquele que não se arrisca no amor e na misericórdia nunca se tornará uma pessoa profunda, mas sempre ficará na superficialidade.*

## RESUMO

Amor e misericórdia se entrelaçam ao longo das Sagradas Escrituras e são fundamentais na tradição judaica e cristã, pois apontam para a relação entre Deus e os seres humanos. Jesus, manifestando-se através de gestos e de palavras, formou o grupo dos discípulos e esse binômio tornou-se a marca do cristianismo. Esta pesquisa se deterá no Evangelho segundo Lucas onde o tema do amor e da misericórdia sobressaem-se de maneira particular. Do material utilizado pelo evangelista na composição de sua catequese (Mc, Q e SLc), o assunto será abordado em seu material exclusivo (SLc) sob três aspectos: a) *na teologia lucana*, destacando o *Magnificat* (Lc 1,46-55); b) *nas palavras de Jesus*, destacando as parábolas do bom samaritano (Lc 10,29-37) e do pai misericordioso (Lc 15,11-32); c) *nas obras de Jesus*, tomando os encontros do Mestre com a pecadora perdoada (Lc 7,36-50) e Zaqueu (Lc 19,1-10). Por fim, baseado no título deste trabalho, será feita uma síntese do amor e da misericórdia na teologia lucana sob o olhar da visita de Deus, partindo do *Benedictus* (Lc 1,68-79) e do episódio da viúva de Naim (Lc 7,11-17) e culminando em uma hermenêutica que aponta pistas para um compromisso de uma genuína ética cristã e seu papel evangelizador. O tema convida a tomar consciência da vocação de verdadeiro discípulo de Jesus Cristo, tornando o amor e a misericórdia a base do *ethos* cristão, em face dos desafios interpostos à fé pela realidade.

PALAVRAS-CHAVE: Amor. Misericórdia. Lucas. Visita. Deus.



## ABSTRACT

Love and mercy are intertwining concepts throughout the Holy Scriptures and they are fundamental to the Jewish as well as to the Christian tradition. Both of them indicate the relationship between God and human beings. Jesus by manifesting himself through gestures and words has formed group of disciples and this binomial becomes the essential mark of Christianity. This research enquires the Gospel according to Luke wherein the theme of love and mercy stand out in a particular way. From the material used by the evangelist in the composition of his catechesis (Mk, Q and SLk), the subject will be studied in his exclusive material (SLc) under three aspects: a) highlighting the *Magnificat* (Lk 1:46-55) in Lucan theology; b) highlighting the parables of the Good Samaritan (Lk 10:29-37) and the merciful father (Luke 15:11-32) in the words of Jesus; c) analysing the meetings of the Master with the forgiven sinner (Lk 7:36-50) and Zacchaeus (Lk 19:1-10) in the actions of Jesus. Finally, based on the title of this work, a synthesis of love and mercy will be made in the Lucan theology under the perspective of God's visitation, starting with the *Benedictus* (Lc 1:68-79) and the episode of the widow of Nain (Lk 7:11-17) and culminating with the hermeneutics of a commitment to genuine Christian ethics and its evangelizing role. The theme invites us to become aware of the vocation of a true disciple of Jesus Christ, making love and mercy the basis of the Christian *ethos*, in the face of challenges posed to faith by reality.

KEYWORDS: Love. Mercy. Luke. Visitation. God.

## LISTA DE ABREVIATURAS

a.C – Antes de Cristo

AG – Ad Gentes

AT – Antigo Testamento

cf. – conferir

DM – Documento de Medellín

DP – Documento de Puebla

EG – Evangelii Gaudium

EN – Evangelii Nuntiandi

gr. – grego

heb. – hebraico

LG – Lumen Gentium

MM – Misericordia et Misera

MV – Misericordiae Vultus

NT – Novo Testamento

par. – paralelos

p. – página

Q – *Quelle*

séc. – Século

SLc – *Sondergut* Lc = fonte própria de Lucas

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
1 POR QUE “AMOR” E “MISERICÓRDIA” NA OBRA LUCANA? .....	14
1.1 Panorama geral da obra lucana: autor, data e lugar de composição, destinatários e intenção teológica.....	14
1.2 O significado de “Amor” e de “Misericórdia” .....	17
1.3 O uso das palavras “amor” e “misericórdia” no Evangelho segundo Lucas.....	19
1.4 Os motivos de tratar do “amor” e da “misericórdia” na comunidade lucana .....	23
1.4.1 O uso dos bens materiais e das riquezas: manifestação do amor a Deus e aos irmãos .....	24
1.4.2 A misericórdia e o retorno dos pecadores arrependidos .....	26
1.5 Retomando o caminho.....	30
2 O AMOR E A MISERICÓRDIA NA TEOLOGIA LUCANA: O <i>MAGNIFICAT</i> (Lc 1,46-55) .....	32
2.1 As narrativas da infância e o Evangelho segundo Lucas.....	32
2.2 Situando o <i>Magnificat</i> nas narrativas da infância.....	36
2.3 A teologia lucana do amor e da misericórdia no <i>Magnificat</i> .....	39
2.3.1 Texto grego e tradução instrumental de Lc 1,46-55.....	39
2.3.2 Um olhar retrospectivo do amor misericordioso de Deus no <i>Magnificat</i> .....	40
2.3.3 Um olhar prospectivo do amor misericordioso de Deus no <i>Magnificat</i> .....	44
2.4 Retomando o caminho.....	49
3 O AMOR E A MISERICÓRDIA NOS ENSINAMENTOS DE JESUS: O BOM SAMARITANO (Lc 10,29-37) E O PAI MISERICORDIOSO (Lc 15,11-32) .....	52
3.1 Situando as parábolas lucanas .....	52
3.2 Os traços do Amor e da Misericórdia nas Parábolas do bom samaritano (Lc 10,29-37) e do pai misericordioso (Lc 15,11-32) .....	56
3.2.1 Traduções instrumentais dos textos analisados.....	57
3.2.2 O contexto inicial e a motivação das parábolas.....	60
3.2.3 Situação inicial das parábolas .....	62
3.2.4 Da indiferença à acolhida do outro .....	64
3.2.5 Um desfecho das narrativas em aberto? .....	70
3.3 Retomando o caminho.....	72

<b>4 O AMOR E A MISERICÓRDIA NAS AÇÕES DE JESUS: A PECADORA PERDOADA (Lc 7,36-50) E ZAQUEU (Lc 19,1-10).....</b>	<b>75</b>
4.1 Situando as ações de Jesus no Evangelho segundo Lucas .....	75
4.2 Os traços do Amor e da Misericórdia nos episódios da pecadora perdoada (Lc 7,36-50) e de Zaqueu (Lc 19,1-10) .....	79
4.2.1 Traduções instrumentais dos textos analisados.....	79
4.2.2 A situação inicial dos episódios .....	81
4.2.3 O momento do encontro de Jesus com os pecadores e sua repercussão .....	85
4.2.4 O epíteto final e o anúncio de salvação aos pecadores.....	93
4.3 Retomando o caminho.....	95
<b>5 “DEUS VISITOU SEU POVO” (Lc 7,16c): SÍNTESE DO AMOR E DA MISERICÓRDIA EM LUCAS E INSPIRAÇÕES PARA UMA ÉTICA CRISTÃ.....</b>	<b>97</b>
5.1 Deus visita Israel em seu amor e em sua misericórdia.....	97
5.2 A visita de Deus e a síntese do amor e da misericórdia na obra lucana .....	99
5.2.1 A Dor e a aflição de quem necessita de ajuda.....	100
5.2.2 Deus ouve o clamor, vê a aflição e move-se de compaixão .....	101
5.2.3 O fruto da visita é a salvação e as bênçãos de quem se beneficia dela!.....	103
5.3 Deus visita seu povo hoje e o compromisso de uma ética cristã.....	104
5.3.1 A dor e a aflição de uma Igreja que pede socorro! .....	105
5.3.2 A visita de Deus se concretiza numa genuína ética cristã.....	107
5.3.3 O fruto da visita: a salvação experimentada e anunciada aos pobres.....	110
5.4 Retomando o caminho.....	115
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>117</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>120</b>

## INTRODUÇÃO

Lucas apresenta o cristianismo como cumprimento das profecias veterotestamentárias alargadas ao mundo pagão. Assim, provoca uma experiência de adesão ao cristianismo, insistindo no encontro pessoal e existencial com Cristo que converte o ser humano ao amor e à misericórdia, elementos tão ausentes no *ethos* cristão contemporâneo.

O amor encabeça o maior mandamento da Lei Judaica (Dt 6,5) que, vinculado ao próximo, resulta na máxima cristã. O tema repercute tanto nos escritos veterotestamentários, sobretudo nos atributos de Deus e em sua aliança com o povo (Ex 34,6; 2Cr 30,9; Sl 103,17; 111,4; Jn 4,2), como nos neotestamentários, destacando-se nos evangelhos (Lc 6, 27-38; 10,25-28 par; Jo 15,9-17), nos escritos paulinos (Gl 5,14; Rm 13,8ss; Cl 3,4; 1Cor 12,31 – 13,13) e nas cartas católicas (Tg 2,8; 1Jo 4,9)<sup>1</sup>.

A misericórdia é experimentada por todo o povo de Israel que, ao longo de sua história, é acompanhado pelo socorro de Deus (Lc 1,54) que visita seu povo (Lc 1,78; 7,16c) e manifesta sua salvação, ultrapassando as fronteiras do judaísmo e chegando a todos os que o temem (Lc 1,50). Assim, Jesus, não só em palavras, mas principalmente em gestos, manifesta o amor misericordioso do Pai e nos convida a praticá-lo.

O tema do amor e da misericórdia sempre teve sua importância e foi muito discutido, sobretudo por ocasião do “Ano da Misericórdia”, decretado pelo Papa Francisco com a Bula *Misericordiae Vultus*, em 2015. Com o lema “*Misericordiosos como o Pai*” (Lc 6,36), o Evangelho segundo Lucas, conhecido como o “Evangelho da Misericórdia” foi protagonista do tema, por tê-lo como um de seus principais eixos teológicos. Também partindo de uma identificação pessoal com o tema, isso nos motivou a aprofundá-lo neste livro da Bíblia.

A obra lucana é composta do terceiro evangelho e do livro dos Atos dos Apóstolos. Mesmo que esse último pudesse desdobrar o tema como práxis que irradia a Boa Nova e congrega os discípulos, não será objeto do nosso estudo. Assim, o objetivo central desta pesquisa consistirá em compreender a semântica teológico-cristã da temática do amor e da misericórdia a partir do material exclusivo do Evangelho segundo Lucas (SLc). Será verificado como o tema do amor e da misericórdia é apresentado nas palavras e nas ações de Jesus, base da catequese lucana (Lc 24,19; At 1,1) que é precedida pelas narrativas da infância (Lc 1–2). Assim, será percebido como se revela o amor misericordioso de Deus voltado

---

<sup>1</sup> Para a abreviatura dos livros bíblicos neste trabalho, será seguida A BÍBLIA de Jerusalém. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2004. Quanto à referência aos Salmos, será seguida a numeração hebraica.

especialmente para os marginalizados e como ele se desdobra na vida dos cristãos da contemporaneidade.

O trabalho será dividido em cinco capítulos finalizados por uma breve síntese. O primeiro, intitulado “*Por que ‘amor’ e ‘misericórdia’ na obra lucana?*”, introduzirá o tema através de três momentos. Inicialmente será apresentado um panorama geral da obra lucana (Lc-At), identificando suas principais intenções teológicas. Em seguida, será feito um estudo do significado das palavras “amor” e “misericórdia” nas Escrituras a fim de descobrir a relação entre os dois termos e averiguar sua ocorrência, sobretudo no Evangelho segundo Lucas. Por fim, baseado no contexto da comunidade lucana, serão estudados os motivos pelos quais o evangelista trabalhou o tema como um de seus principais eixos teológicos.

O segundo capítulo reflete o tema “*O amor e a misericórdia na teologia lucana: o Magnificat (Lc 1,46-55)*”. Em um primeiro momento, será tratado o vínculo entre as narrativas da infância e o restante do Evangelho, o que justifica o motivo pelo qual será trabalhado o *Magnificat*. Depois de situado nessas narrativas, o cântico será analisado na perspectiva do amor e da misericórdia de Deus sob dois olhares: um *olhar retrospectivo*, em vista de suas alusões veterotestamentárias, a fim de averiguar a caminhada de Deus com seu povo desde as origens; um *olhar prospectivo*, sob uma abordagem cristológica, por já apresentarem elementos do restante do evangelho, destacando a plenitude da ação salvífica de Deus na vinda do Messias.

O terceiro e o quarto capítulos serão centrais na pesquisa porque trarão a essência da catequese lucana, abordando a temática do amor e da misericórdia pelas palavras e pelos gestos de Jesus. Estão estruturados de modo semelhante, com o início de cada capítulo apresentando as parábolas e as ações do Mestre no terceiro evangelho. Dessa maneira, o terceiro capítulo apresentará os ensinamentos de Jesus nas parábolas do “*bom samaritano (Lc 10,29-37)*” e do “*pai misericordioso (Lc 15,11-32)*”, situadas na seção da “Subida a Jerusalém” (Lc 9,51–19,27), onde se concentram as parábolas próprias de Lucas. Já o quarto capítulo trabalhará as ações de Jesus, destacando-se as narrativas da “*pecadora perdoada (Lc 7,36-50)*”, situada na seção do ministério de Jesus na Galileia (Lc 4,14–9,50), e de “*Zaqueu (Lc 19,1-10)*”, situada na seção da “Subida a Jerusalém” (Lc 9,51–19,27).

Depois de apresentar e situar as narrativas, a segunda parte de cada um desses capítulos analisará as narrativas em conjunto, sob os traços do amor e da misericórdia, baseando-se nas etapas da análise narrativa. Serão explorados os elementos comuns e os distintos desses episódios, comparando os personagens, o ambiente e as ações que delineiam a maneira como o amor e a misericórdia de Deus se manifestam nas palavras e nas ações de

Jesus de Nazaré, revelando assim um olhar teológico, cristológico, soteriológico e eclesiológico do tema.

Inspirado no título desta pesquisa “*Deus visitou seu povo (Lc 7,16c)*”, o último capítulo apresentará uma síntese do amor e da misericórdia na teologia lucana sob o aspecto da visita de Deus. Em um primeiro momento, será feita uma análise semântica do verbo “visitar” (gr. ἐπισκέπτομαι), partindo do *Benedictus* (Lc 1,68-79) e do episódio da viúva de Naim (Lc 7,11-17), onde há ocorrência desse verbo, retomando os principais elementos dos capítulos anteriores. Em seguida, será feita uma hermenêutica do tema destacando os desafios e as pistas para o compromisso de uma verdadeira ética cristã. Além de contar com o auxílio do pensamento de Kasper e de Gutiérrez, será refletido o papel evangelizador da Igreja pós-conciliar culminando no papado de Francisco. Também serão destacadas as conferências latino-americanas de Medellín (1968) e de Puebla (1979). No decorrer deste trabalho, foram celebrados seus 50 e 40 anos, respectivamente.

O método da pesquisa consistirá em analisar o texto lucano partindo de uma tradução instrumental do texto grego de Nestle-Aland<sup>2</sup>, e apresentando suas principais variantes textuais, quando necessário. As intuições de grandes estudiosos e comentaristas do Evangelho segundo Lucas ajudarão numa melhor compreensão do texto evangélico, percebendo a profundidade e a atualidade de sua mensagem.

A temática do amor e da misericórdia é ampla não somente no campo exegético-teológico, mas também na reflexão da práxis cristã e nas Ciências da Religião. Mesmo sendo exaustivamente trabalhada, sempre é necessário e urgente aprofundá-la a fim de contribuir com a pesquisa sob um novo olhar. A intenção teológica de Lucas de compor uma catequese, precedida pelas narrativas da infância, não só repercutiu na igreja cristã primitiva, mas também continua instigando os cristãos da contemporaneidade.

Vivendo o amor e a misericórdia no seguimento de Jesus Cristo, os discípulos experimentam a visita de Deus que, desde as origens de Israel, tem acompanhado seu povo. Em tempos marcados pelo desamor e pela impiedade que geram a desigualdade social, a injustiça, a violência e tantos outros males, é urgente ultrapassar os discursos vazios e testemunhar o *ethos* cristão constituindo uma verdadeira fraternidade onde ninguém fica excluído, à beira do caminho.

---

<sup>2</sup> NESTLE, E. *et al.* *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. Para palavras, expressões e citações bíblicas que não se utilizarão dessa tradução instrumental, será usada a Bíblia de Jerusalém.

## 1 POR QUE “AMOR” E “MISERICÓRDIA” NA OBRA LUCANA?

Os principais comentadores da narrativa lucana abordam o tema do amor e da misericórdia como seus principais eixos teológicos. O próprio Evangelho segundo Lucas é conhecido como o “Evangelho da Misericórdia”<sup>1</sup>, uma vez que é marcado pela pertinência dos vocábulos “amor” e “misericórdia” e pelas várias narrativas em torno do tema, entre as quais se destacam as “parábolas da misericórdia” (Lc 15).

Este primeiro capítulo apresentará um panorama geral da obra lucana. Uma breve exposição sobre o autor, a data, o lugar de composição, os destinatários e a intenção teológica situará a obra. Em seguida, serão analisadas as palavras “amor” e “misericórdia” nas línguas bíblicas (grego e hebraico), para averiguar a proximidade entre ambas e sua pertença ao mesmo campo semântico. Com isso se poderá perceber como são utilizados, sobretudo ao longo do Evangelho segundo Lucas.

Por fim, serão apresentados os motivos pelos quais o evangelista enfatiza o tema, analisando-se o contexto de sua comunidade sob a perspectiva do “amor”, mediante uma autêntica vivência da fraternidade na partilha dos bens; e da “misericórdia”, através da acolhida dos pecadores arrependidos, dispostos a retornar à comunidade.

### 1.1 Panorama geral da obra lucana: autor, data e lugar de composição, destinatários e intenção teológica

É unânime a concepção de que o Evangelho segundo Lucas e os Atos dos Apóstolos são dois volumes de uma obra escrita pelo mesmo autor, atestada já no prólogo dos Atos (At 1,1)<sup>2</sup>. A tradição da Igreja defende ser Lucas o companheiro do apóstolo Paulo e conhecido como o “querido médico” (Cl 4,14; Fm 14; 2Tm 4,11)<sup>3</sup>, porém, muito se discute acerca de sua verdadeira identidade.

Saindo das discussões exaustivas acerca da identidade do autor real, em vista da dificuldade de determiná-lo com precisão e de esta ser uma questão secundária, convém notar

<sup>1</sup> Utilizam essa nomenclatura: COLAVECCHIO, 2013, p. 12; MAZZAROLO; KONINGS, 2016, p. 10; STUHLMUELLER, 1975, p. 10.

<sup>2</sup> Perondi (2015, p. 58-59), reunindo os principais comentários sobre a Obra Lucana, elenca os principais pontos que confirmam a unidade entre Lc-At. Carmona faz menção a Lightfoot que afirmara em 1679 a unidade de Lc-At. Por outro lado, cita Clark como aquele que negou essa unidade em 1933. (MONASTÉRIO; CARMONA, 2000, p. 268).

<sup>3</sup> São sete os testemunhos mais antigos elencados por Fitzmyer (1986, p. 74-78): Cânon de Muratori (180 d.C); *Adversus haereses* de St. Irineu (180 d.C); *Adversus Marcionem* de Tertuliano (207-208 d.C); *Comm. in Matth.* de Orígenes citado por Eusébio em sua *História Eclesiástica* (254 d.C) e *De viris illustribus* de S. Jerônimo.



as características do autor implícito<sup>4</sup>. No prólogo de seu evangelho (Lc 1,1-4), bem diferente do de João, o evangelista já assume não ser uma testemunha ocular do ministério de Jesus. Por seu pouco conhecimento da geografia e dos costumes da Palestina, é provável que tenha nascido fora dela, possivelmente em Antioquia por conhecer bem essa comunidade e citá-la muitas vezes (At 11,19-30; 13,1-13; 14,21-28; 15,1-5.30-35; 18,22) (SEGALA, 1993, 264).<sup>5</sup> Teria sido um “temente a Deus” conhecedor das tradições judaicas da diáspora – o bom uso das referências veterotestamentárias provém da versão grega dos LXX – e que, posteriormente, converteu-se ao cristianismo (BOVON, 1995, p. 39)<sup>6</sup>. Trata-se de uma pessoa culta em vista da riqueza dos detalhes das cenas e do excelente grego do seu evangelho.

Ainda com base no prólogo de sua primeira obra (Lc 1,1-4), constata-se a existência de outros relatos dos “fatos ocorridos” que o antecederam. Isso supõe sua dependência do Evangelho segundo Marcos, escrito entre os anos 65-70, mesmo que o evangelista afirme estar sua obra fundamentada nos relatos de “testemunhas oculares” e “ministros da palavra”, ou seja, cristãos da primeira e segunda gerações. Desse modo, a maioria dos estudiosos atribui uma datação posterior ao ano 70 d.C, período da destruição de Jerusalém e da redação marcana, principalmente entre os anos 80-85 (FITZMYER, 1986, p. 108)<sup>7</sup>. Isso será muito importante, para se compreender os problemas da comunidade lucana, bem como para se entender as razões que levaram o evangelista a abordar seus temas teológicos, sobretudo o amor e a misericórdia.

Em se tratando do *lugar de composição*, embora a tradição aponte uma variedade de opções como Acaia, Beócia e Roma, Fitzmyer (1986, p. 108) assegura apenas que a obra lucana foi escrita fora da Palestina, sendo os demais locais pura conjectura, irrelevante para a interpretação e o estudo da obra.

A problemática e os destinatários de um evangelho não são apresentados tão claramente como nas cartas paulinas, por exemplo. Lucas, no entanto, assim como os Atos dos Apóstolos, é o único dos evangelhos em que o autor explicita o destinatário com nome grego, Teófilo, como se constata no uso do vocativo “caríssimo Teófilo” (gr. κράτιστε Θεόφιλε) e do verbo no subjuntivo aoristo em 2ª pessoa, ἐπιγνῶς. Entre as discussões acerca da figura de Teófilo, é unânime aceitar que uma obra tão elaborada não pudesse estar

<sup>4</sup> Como defendem Fitzmyer (1986, p. 100); Marshall (1978, p. 33); Green (1997, p. 20).

<sup>5</sup> Bovon defende a origem na Macedônia, fundamentada em At 16,9-10 (BOVON, 1995, p. 40).

<sup>6</sup> Advogam a origem cristã pagã de Lucas: Plummer e Schmid, com ascendência grega; enquanto Fitzmyer, ascendência semita. A discussão está mais detalhada no comentário de Fitzmyer (1986, p. 71-90).

<sup>7</sup> O autor ainda apresenta a discussão de uma datação entre os anos 61-63 d.C, baseado no final dos Atos dos Apóstolos, mesmo que a rejeite. E também argumenta uma datação tardia baseada na destruição de Jerusalém e nas predições sobre o Templo encontradas no Evangelho (FITZMYER, 1986, p. 101-107).

confinada ao uso de uma só pessoa. Mas, como afirma Bovon (1995, p. 40), Teófilo, sendo um amigo bem situado, possivelmente pudesse assumir a missão de difundir a obra do evangelista para atingir “os pagãos cultos, os judeus de língua grega e os cristãos preocupados por falsos rumores” (Lc 1,4; At 22,30)<sup>8</sup>.

De fato, o público da obra lucana, de acordo com os estudiosos, é majoritariamente de origem gentia. Fitzmyer (1986, p. 108-109), por exemplo, aponta diversos indícios que comprovam isso, dentre eles: a abertura da salvação aos gentios, como prometida a Israel no AT; a continuidade entre o fenômeno Cristo e sua Igreja com as tradições literárias do mundo greco-romano; a eliminação sistemática de certos materiais de suas fontes (Mc e Q) que se preocupam com assuntos tipicamente judaicos; a tendência a acomodar determinadas tradições palestinas a uma situação helenística de mentalidade judia (Lc 5,19/Mc 2,4; Lc 6,48-49/Mt 7,24-27); os nomes ou os títulos judeus substituídos pelos seus correspondentes gregos; a genealogia de Jesus remontando a Adão e não a Abraão como faz Mateus; a maioria das citações veterotestamentárias retiradas da LXX; a utilização do termo “Judeia”, em sentido global, para abarcar toda a Palestina (Lc 1,5; 4,44; 6,17; 7,17; 23,5; At 2,9; 10,37).

Além disso, para justificar o interesse lucano pela tradição veterotestamentária, não se pode conceber uma comunidade mista entre cristãos vindos da gentilidade e do judaísmo ou a vivência dos cristãos-gentios em um ambiente judaico, descartando assim sua origem gentílica (FITZMYER, 1986, p. 111). Mas, a comunidade lucana de origem gentílica, porém, necessita compreender as raízes de sua fé que perpassa toda a História de Salvação de Israel. Desde o princípio foi destinada a ela, testificada nas promessas de Deus a Abraão e nas profecias de Isaías, por exemplo. Assim, Jesus (Lc 2,21-52) e Paulo (At 21,26; 22,3) que anunciam a salvação aos gentios são observantes da lei desde sua origem e, como verdadeiros “Mestres”, asseguram a solidez de seus ensinamentos (BROWN, 2005, p. 281).

Depois de apresentar brevemente os aspectos introdutórios da obra lucana, convém agora abordar sua intenção teológica, a fim de que, posteriormente, averigüe-se mais a fundo a situação da comunidade lucana e os motivos pelos quais o evangelista trabalhou o tema do amor e da misericórdia.

Partindo do próprio texto bíblico, no prólogo do evangelho, o evangelista apresenta, além do método, “ter cuidadosamente investigado tudo desde o começo”, o escopo de sua obra: “para que (gr. ἵνα) conheças a solidez dos ensinamentos que recebeste”. Ou seja,

---

<sup>8</sup> Tradução nossa. Schmid (1968, p. 47) caracteriza Teófilo como sendo um cristão e não um pagão interessado no cristianismo, o que pode confirmar a hipótese de Bovon na difusão da obra lucana. Ainda sobre as características de Teófilo: FITZMYER, 1981, p. 31; FABRIS, 1992, p. 25, nota; CASALEGNO, 2002, p. 45.

Teófilo e todos aqueles que se assemelham a ele já foram iniciados na fé. Lucas, então, sente a necessidade de embasar esses ensinamentos para garantir a fidelidade deles a Jesus e à Igreja continuadora de sua missão, sobretudo, porque vive numa comunidade marcada pelo desânimo causado pelo atraso da parusia e pela apostasia em face das perseguições.

Assim, ampliando o querigma primitivo, baseado no mistério pascal de Cristo, delineia-se o percurso da História da Salvação, já prometida a Israel no AT, cumprida na vida de Jesus, em seus gestos e em suas palavras (At 1,1) e atingindo os confins do mundo (At 1,8)<sup>9</sup>. A obra lucana, ainda que utilize o estilo da historiografia helenística e se inspire na historiografia judaica, sobretudo, nas inúmeras referências veterotestamentárias, apresenta seu fundamento e caráter teológico, de modo que, para compreender o evento Cristo, segundo Fitzmyer (1986, p. 31-32), o cristianismo seja retratado como desenvolvimento ou continuação do judaísmo.

## 1.2 O significado de “Amor” e de “Misericórdia”

Ao longo das Sagradas Escrituras, *Amor* e *Misericórdia* se entrelaçam para traduzir os termos hebraicos e seus correspondentes gregos. Eles são basilares para a tradição judaica e cristã, uma vez que apontam para a relação entre Deus, os seres humanos e o próximo.

Na língua grega destacam-se três palavras para designar o que conhecemos por misericórdia: ἔλεος, οἰκτίρμος, σπλάγχνα. Os dois primeiros termos são muito próximos, a ponto de Louw e Nida (2013, p. 660) enquadrarem-nos no campo semântico das “qualidades morais e éticas e seu comportamento correspondente”, e designam respectivamente misericórdia e compaixão. Entretanto, convém averiguar pequenas distinções semânticas dos termos que acabam refletindo no pensamento semítico.

Ἐλεος era usado no discurso de defesa para despertar a compaixão dos juízes pelo acusado (COENEN; BROWN, 2000, p. 1295). No AT, ἔλεος aparece com mais frequência (400 vezes) que οἰκτίρμος (80 vezes). Geralmente a palavra tem como seu correspondente hebraico רַחֲמִים. Designa piedade, bondade e fidelidade, sobretudo porque se trata da atitude que surge de uma relação entre duas pessoas que fazem uma aliança séria. Esse compromisso implica ser bondoso e preocupar-se com o outro, principalmente quando se encontra em dificuldades. Quando o termo se refere a Deus, remete à aliança feita com Israel resultando em graça e misericórdia, principalmente diante das infidelidades do povo. Deus, sempre fiel,

<sup>9</sup> Assim defendem Fitzmyer (1986, p. 31) e Bovon (1995, p. 35).

manifesta seu רַחֵם porque, mesmo sendo traído, preocupa-se sempre com seu povo e quer estar unido a ele, a ponto de ligar essa palavra também à salvação (heb. רַחֵם), sobretudo quando se está em apuros<sup>10</sup>.

Em se tratando do vocábulo grego οἰκτίρμος, geralmente seu equivalente hebraico é רַחֵם. Denota compaixão e dó, cuja origem aponta para o seio materno (heb. רַחֵם)<sup>11</sup>. Na verdade, o tronco grego οἰκτ- evoca o tronco hebraico רַחֵם, além da formação de רַחֵם, havendo maior ocorrência nos Salmos. Assim acontece com οἰκτος que expressa luto ou lamentação em um infortúnio ou morte de um homem e o verbo οἰκτεῖν denotando “ser complacente no luto ou na tristeza, estando pronto para ajudar” (BULTMANN, 1975, p. 159-160)<sup>12</sup>. Desse modo, ao sentir nas entranhas a necessidade do outro, a palavra רַחֵם e seu equivalente grego, οἰκτίρμος, acabam ultrapassando o simples sentimento e culminam em uma ação misericordiosa (ESSER, 2000, p. 1299).

O terceiro termo σπλάγχνα pode ser traduzido, segundo Köster (1975, p. 548), por “partes internas”, “sede das emoções”, “lugar dos sentimentos” (2 Mc 9,5) e juntamente com seu derivado τό σπλάγχνον aponta para as partes mais valiosas do animal sacrificado aos deuses como: coração, pulmão, fígado, baço, rins. Também pode indicar as entranhas humanas, como os órgãos sexuais masculinos e o útero, locais do poder da vida. A palavra acabou tendo sentido figurado de “coração” como órgão dos sentimentos e das emoções, significando posteriormente, a partir do séc. V a.C: “compaixão”, “dó” e “amor”. Outro derivado é o verbo σπλαγγνίζομαι que adquire a tradução “ter dó”, “ter misericórdia”, “sentir simpatia”, como algo que envolve as entranhas e move alguém a agir. Com isso, σπλάγχνα e seus derivados se aproximam das palavras gregas φιλέω/φιλία e ἀγαπάω/ἀγάπη, ambas pertencentes ao campo semântico das “atitudes e emoções”, segundo Louw e Nida (2013, p. 263-264).

Os principais vocábulos que denotam “amor” na língua grega são: ἔρωσ, φιλία; ἀγάπη. O primeiro, ἔρωσ, designa um amor apaixonado, que deseja o outro a ponto de unir-se a ele. Porém, em sentido místico, segundo Plotino, o termo expressa o impulso natural da alma para

<sup>10</sup> Como ocorre por exemplo nos Salmos: 13,6; 31,17; 40,12.14.18; 85,86,2-3; 109,26; 116,5-6; 119,41.

<sup>11</sup> A LXX traduz רַחֵם por três termos: ἐλεεῖν (26x), οἰκτεῖν (10x) e ἀγαπᾶν (5x) (STAUFFER, 1977, p. 22). Observamos que já existe uma proximidade entre a variedade de termos na versão grega desta palavra hebraica. Além disso, as combinações do AT, especialmente nos Salmos (24,6; 39,11; 50,1; 68,16), de רַחֵם (רַחֵם) com רַחֵם acabam utilizando o binômio grego ἔλεος e οἰκτίρμοι. Assim como acontece também com רַחֵם וְרַחֵם (BULTMANN, 1975, p. 160, nota 17).

<sup>12</sup> Os Salmos 36,21 e 111,5 fazem um elogio ao homem compassivo. Sobre a compaixão de Deus quando é evocado em situações de penúria: 1Rs 8,50; 2Mc 8,2; Sl 4,2; 101,14; Lm 3,2.

além dos sentidos, transbordando-a, transcendendo sua própria vida e resultando em seu amor para o divino (STAUFFER, 1977, p. 36). No NT não foi utilizada, optando-se pelas duas outras. Assim, os vocábulos *φιλία* e *ἀγάπη* são muito próximos em significado e uso, apresentando-se muitas vezes como sinônimos. Talvez a distinção entre os dois, no grego comum, seja semelhante entre “gostar” e “amar”, este último expressando sentimento forte, interioridade, devoção e, inclusive, paixão (STÄHLIN, 1974, p. 116). De acordo com Günter (2000, p. 121), o verbo *φιλέω* indica atração geral por uma pessoa ou coisa, que, num primeiro plano, se trata de amor entre parentes e amigos além de incluir também afeição aos deuses, aos homens e às coisas. Entretanto, o principal emprego da palavra se refere a pessoas com vínculos estreitos seja de sangue ou de religião.

Por outro lado, *ἀγαπάω/ἀγάπη*, ainda na linha de Günter e Link (2000, p. 113-116), pode ser usado como alternativa ou sinônimo de *ἐράω* e *φιλέω*, apontando para “gostar de”, “tratar com respeito”, “honrar”, “estar contente” e “dar as boas vindas”. Além disso, mesmo que raramente, o termo se refere a alguém favorecido por um deus e isso reforça o significado de “uma iniciativa generosa de uma pessoa por amor à outra”. Ao lado de *φιλέω* (usado raramente pela LXX) ambos têm o correspondente verbo hebraico *אַהַב* e seu substantivo *אַהֲבָה*. *Ἀγαπάω/ἀγάπη*, no entanto, referido ao relacionamento entre seres humanos, é bastante usado pelos profetas para tratar da relação entre Deus e o ser humano. Posteriormente, isso repercutirá, de modo particular, no judaísmo helenístico e rabínico.

Portanto, já se percebe a estreita relação entre amor e misericórdia desde sua semântica a ponto de se tornarem binômio, ao longo das Sagradas Escrituras. Vejamos como os vocábulos gregos que os designam são utilizados na literatura neotestamentária, aplicado, sobretudo, à pessoa de Jesus no Evangelho segundo Lucas.

### 1.3 O uso das palavras “amor” e “misericórdia” no Evangelho segundo Lucas

Os dois campos semânticos que reúnem os termos gregos para expressar amor e misericórdia se completam e atingem sua máxima expressão na pessoa de Jesus Cristo. Entre atitudes, emoções, qualidades morais e éticas resultando em um comportamento, depara-se com os gestos e as palavras de Jesus de Nazaré que repercutem na vida dos discípulos, presentes nos escritos neotestamentários.

Se, no AT, Israel experimenta a proximidade de Deus que ama e se compadece de seu povo, a ponto de chamá-lo a retornar (heb. *שׁוּב*) como já haviam falado os profetas (Os 6,1;

Mq 7,18), em Jesus esse amor e misericórdia se manifestam radicalmente. Assemelhando-se ao ser humano, compadeceu-se das nossas fraquezas, “pois ele mesmo foi provado em tudo como nós, com exceção do pecado” (Hb 4,15). E uma vez aproximando-se Dele, experimenta-se sua misericórdia, alcançando-se sua graça, ajuda e salvação (Hb 4,16).

Das palavras gregas para designar misericórdia, ἔλεος e seus derivados são ainda as mais usadas no NT, com 78 ocorrências, sendo que nos sinóticos o verbo ἐλέεω ocorre principalmente nas narrativas (com exceção de Mt 5,7; 18,33; Lc 10,37) e nos diálogos (com exceção do *Magnificat* e do *Benedictus*, em Lc 1,50.54.58.72.78; cf. ESSER, 2000, p. 1296). Na falta de esperança, na situação de apuros e no grito por socorro, o amor misericordioso de Jesus atende o apelo dos necessitados, entre eles, os doentes, os pecadores, os endemoniados, os reconfortados por meio de seus gestos e de suas palavras.

Οἰκτίρμος, por sua vez, ocorre raramente, cerca de 10 vezes, sendo Lucas o único evangelista que usa o termo duas vezes nas bem-aventuranças, quando convida os discípulos a “serem misericordiosos como o Pai” (Lc 6,36). Ao usar essa palavra, o evangelista enfatiza “o sentir nas entranhas a necessidade do outro”, como bem expressa seu correspondente hebraico רַחֲמִים, que resulta em uma ação misericordiosa explicitada em Lc 6,37-38. O foco é a unilateralidade que ultrapassa a aliança entre duas pessoas, porque o outro é impelido a sentir e a agir pela compaixão, sem distinção de pessoas.

Σπλάγχνα, por sua vez, aparece 9 vezes no NT, inclusive no início do Evangelho segundo Lucas (Lc 1,78), conjugado com ἔλεος para designar as “entranhas de misericórdia” (gr. σπλάγχνα ἐλέους) de Deus. Já o verbo σπλαγχνίζομαι, sua ocorrência se restringe aos evangelhos sinóticos, referindo-se aos gestos e às palavras de Jesus. O Mestre, diante da necessidade do povo, manifesta sua compaixão que traz a salvação de Deus como acontece com a multidão, semelhante a ovelhas sem pastor (Mc 6,34 par.), com os dois cegos (Mt 20,34), na expulsão do demônio (Mc 9,22) e com o filho da viúva de Naim (Lc 7,13). Nas parábolas, são os comportamentos humanos que tornam visível a misericórdia ilimitada de Deus, como ocorre com o senhor do servo incompassivo (Mt 18,23-35), com o bom samaritano (Lc 10,30-37) e com o pai misericordioso (Lc 15,11-32). O termo é antecedido pelo verbo “ver” (gr. ἰδὼν) e acaba apontando para o restabelecimento da situação que gerou a compaixão<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Como também analisa Perondi (2014, p. 162-173) em seu artigo *Presenças do verbo mover-se de compaixão (splangxnizomai) nos evangelhos sinóticos*.

Com isso, os traços da misericórdia de Jesus em Lucas, como acenava León-Dufour (1972, p. 597), parece assumir “uma fisionomia mais pessoal” com o filho da viúva de Naim (Lc 7,13), com o pai desolado (Lc 8,42; 9,38.42) e com as multidões, como ocorre nos demais sinóticos. Os destinatários parecem ultrapassar as fronteiras de Israel e representar o universalismo da salvação que outrora já aparecia nas narrativas de Jonas (Jn 4,2) e de Sirácida (Sr 18,13), reassumidas pelo evangelista em Lc 3,6. O vínculo da misericórdia com a salvação já foi introduzido e explicitado no início da obra lucana nos cânticos que acenam para o que, posteriormente, acontecerá nos gestos e nas palavras de Jesus<sup>14</sup>.

Na esfera das atitudes e emoções, unidos à σπλάγχνα/σπλαγχνίζομαι, estão os vocábulos gregos φιλέω e ἀγαπάω, traduzíveis por “afeição”/“amor”. Representam o centro da fé cristã<sup>15</sup>, sobretudo por encabeçar o mandamento fundamental, expresso nos evangelhos<sup>16</sup> e nos demais escritos neotestamentários<sup>17</sup>. Essas duas palavras, ao longo do Evangelho segundo Lucas, somam 25 ocorrências.

O termo φιλέω aparece 25 vezes no NT, em número muito menor que seu sinônimo ἀγαπάω, sendo 5 vezes em Mateus, 13 em João e duas únicas em Lucas para denunciar a postura dos escribas, ao gostarem (gr. φιλούντων) das saudações em praças públicas (Lc 20,46, como acontece em Mt 6,5; 23,6) e para descrever o beijo da traição de Judas (Lc 22,47).

Quanto ao seu derivado φίλος (φίλη), das 29 ocorrências no NT, 17 estão na obra lucana Lc-At, sendo 14 no evangelho. Dessas ocorrências, 10 estão nas narrativas próprias de Lucas<sup>18</sup>. Geralmente usado no plural φίλοι, sem ocorrência nos sinóticos<sup>19</sup>, a palavra denota “amigos”, “aquele próximo ou bem conhecido” (Lc 14,12; 15,6.29; 21,16), “amigo próximo pessoal” (Lc 11,5-8; 23,12) ou membro de um círculo de amigos reunidos em torno de um líder (Lc 7,6). Nesse contexto, os φίλοι, em Lucas, expressam o serviço, a hospitalidade, a doação ao próximo gerando alegria. Por outro lado, nas controvérsias entre escribas e fariseus, o evangelista utiliza esse amor quase substancial, comparado ao das relações humanas, para enfatizar o apego ao dinheiro e às coisas, as quais não geram comunhão nem fraternidade,

<sup>14</sup> Stuhlmüller em um dos seus títulos para o Evangelho segundo Lucas o apresenta como “Evangelho da Misericórdia e salvação universal” (STUHLMUELLER, 1975, p. 10).

<sup>15</sup> Os próprios substantivos φίλος ou φίλη denotam amigos e todas as pessoas vinculadas na fé (GÜNTNER, 2000, p. 122).

<sup>16</sup> Nos Sinóticos (Mt 22,36-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28) é resultado da junção entre Dt 6,4 (Shemá) e Lv 19,18, enquanto em João se apresenta como “o novo mandamento” (Jo 13,34-35).

<sup>17</sup> O tema do amor, sobretudo exercido em relação ao próximo é declarado por Paulo como cumprimento da Lei (Gl 5,14); resumo dos demais (Rm 13,8ss); distintivo da perfeição (Col 3,4); melhor caminho para o cristão (1Cor 12,31-13,13) enquanto em Tiago é qualificado como “Lei régia” (Tg 2,8).

<sup>18</sup> Lc 7,34; 11,5.5.6.8; 14,12; 15,9.29; 16,9; 23,12.

<sup>19</sup> Lc 7,6//Mt 8,8; Lc 12,4//Mt 10,28; Lc 15,6//Mt 18,13; Lc 21,16//Mc 13,12 (STÄHLIN, 1974, p. 159).

mas fechamento, opressão e cegueira (STÄHLIN, 1974, p. 159)<sup>20</sup>. Em contrapartida, Jesus é acusado de “amigo de publicanos e pecadores” (Lc 7,34), o que aponta para sua missão de aproximar-se e fazer comunhão com eles.

Em se tratando do vocábulo grego ἀγαπάω bem mais abundante no NT, com 266 ocorrências, Lucas não o utiliza tanto quanto φιλέω/φίλος. Somente em Lc 11,43 e Lc 7,5, o evangelista prefere o uso de ἀγαπάω a φιλέω. O primeiro no contexto dos fariseus que “amam” os primeiros lugares. Já o segundo, vemos um centurião pagão que ama o povo judeu a ponto de lhes ter construído uma sinagoga.

Ἀγαπάω, geralmente, é utilizado no NT para o relacionamento entre Deus e o ser humano. No Evangelho segundo Lucas, isso é ilustrado com as exortações de Jesus aos seus interlocutores. Jesus exorta os fariseus que “deixam de lado a justiça e o amor de Deus” (Lc 11,42); adverte seus discípulos a amarem Deus e não o dinheiro (Lc 16,13); e por fim, o Mestre, chamando a atenção do fariseu Simão, elogia o amor da mulher pecadora demonstrado por suas atitudes para com aquele que a perdoou de seus pecados (Lc 7,42.48).

Por outro lado, esse amor se desdobra também no relacionamento com o próximo. Se a relação entre os seres humanos já foi expressa pelo termo φίλος/φίλοι, alcançará outra dimensão com o termo ἀγαπάω, sobretudo no sermão da planície. Os discípulos são chamados a amar seus inimigos, fazendo o bem aos que os odeiam, bendizendo aqueles que os amaldiçoam e orando por aqueles que os difamam, sem esperar nada em troca (Lc 6,27-35). Assim, devem vivenciar o amor gratuito que alcança uma proporção universal e também se vincula com a misericórdia (Lc 6,36). Por sua vez, o amor a Deus e ao próximo resulta no mandamento do amor que, em Lucas, introduz a parábola do bom samaritano (Lc 10,27), cujo desfecho se dá com o tema da misericórdia (Lc 10,36). Portanto, o binômio amor e misericórdia perpassa o Evangelho.

Após a breve análise das expressões e suas ocorrências, sobretudo no Evangelho segundo Lucas, convém saber o motivo pelo qual o evangelista enfatizou esse tema e a quem desejou atingir.

---

<sup>20</sup> O tema é aprofundado na tese de doutorado: XAVIER, Luiz Felipe. *O ensino de Jesus acerca do dinheiro – Os conflitos com os fariseus durante a viagem a Jerusalém segundo Lucas e suas implicações para o discipulado cristão hoje*. Belo Horizonte: FAJE, 2019.



#### 1.4 Os motivos de tratar do “amor” e da “misericórdia” na comunidade lucana

Depois de apresentar o panorama geral da obra lucana e a semântica das palavras “amor” e “misericórdia”, convém aprofundar as características da comunidade de Lucas e descobrir os motivos pelos quais o evangelista trabalhou esse binômio.

Sabemos que a mensagem do evangelho repercute na vida de toda a Igreja em suas variadas comunidades. Isso talvez tenha motivado alguns eruditos como LaVerdiere, Thompson e O’Toole a pensarem que Lucas tinha em vista muitas comunidades ao invés de uma comunidade específica. Tannehill (1996, p. 24), por sua vez, além de apresentar o público de Lucas como um grupo de igrejas, defende sua composição social diversa com pessoas de diferentes matizes éticas e religiosas, status social e riqueza, no final do primeiro século. Por outro lado, Jesus, ao encorajar seus discípulos, chamando-os de “pequeno rebanho”, em Lc 12,32, procura estabelecer uma comunidade local, com claros limites entre ela mesma e o mundo exterior, como defende Esler (1989, p. 26). Desse modo, admitindo ser a igreja de Lucas uma comunidade específica, está situada em um contexto urbano, como sugere as 38 ocorrências da palavra grega πόλις, “cidade”. Ela enfatiza o ministério de Jesus neste ambiente, no qual é constantemente convidado a entrar na casa das pessoas (Lc 7,36; 10,38; 19,5) (KEALY, 1979, p. 77).

O público de uma cidade, sobretudo no mundo greco-helenístico, é muito diversificado. A posição das mulheres, por exemplo, é bem mais elevada neste contexto. Ocupavam um lugar mais influente em negócios públicos, em comparação ao mundo judaico (At 8,27; 16,13-15; 18,26; 24,24), quebrando, assim, a hegemonia masculina. E isso influencia o evangelho, de modo a ser aquele que mais fala sobre elas nos mais diferentes contextos (STUHLMUELLER, 1975, p. 8). Os fariseus e os pecadores, por sua vez, são bastante aludidos nas narrativas lucanas que convidam a comunidade a viver a fidelidade à lei, alicerçada no amor e na misericórdia, sobretudo aos pobres e pecadores.

Com isso, averiguando os motivos pelos quais o evangelista trata o tema, se destacarão, no *eixo do amor*, o uso dos bens materiais e das riquezas, sobressaindo a relação entre ricos e pobres; no *eixo da misericórdia*, analisar-se-á a postura da comunidade quanto ao retorno dos pecadores arrependidos. O amor e a misericórdia se entrelaçam, e, ao longo da obra lucana, pode-se observar a relação entre o amor aos pecadores e a compaixão aos pobres.

### 1.4.1 O uso dos bens materiais e das riquezas: manifestação do amor a Deus e aos irmãos

Além da composição diversa de gênero e de fundo étnico-religioso, a comunidade lucana é também marcada pelo *status* social diversificado entre ricos e pobres. Tannehill (1996, p. 24) aponta Cornélio (centurião), Sérgio Paulo (procônsul de Chipre), Dionísio (areopagita), Crispo (líder da sinagoga), Lídia (negociante de púrpura), Teófilo (notável), como exemplos de pessoas evidentemente ricas. O próprio evangelho apresenta Zaqueu (Lc 19,2) e outros ricos anônimos como exemplos utilizados por Jesus (Lc 12,16.21; 16,1.19; 18,25). Mesmo que o termo grego πλούσιος, “rico”, apareça mais que o termo πτωχός, “pobre”<sup>21</sup>, o evangelista sempre critica a conduta dos mais abastados em relação aos desprovidos, sinal de sua insatisfação quanto à distribuição das riquezas em sua comunidade, como afirma Fitzmyer (1986, p. 417).

Marcos e “Q”, fontes utilizadas por Lucas, já apresentam uma preocupação quanto a essa problemática e são conservadas pelo evangelista (FITZMYER, 1986, p. 417-419). As máximas de Jesus<sup>22</sup> e a avareza de Judas, no ato de sua traição por dinheiro (Lc 22,5//Mc 14,11), são exemplos disso. Entretanto, para acentuar a exigência da disposição dos bens e a relação entre ricos e pobres, o evangelista, no contexto de sua comunidade, também utiliza seu próprio material. A contraposição entre ricos e pobres já está presente desde o início do evangelho, no *Magnificat* (Lc 1,53), ganha força no discurso das bem-aventuranças e dos “ais” (Lc 6,20-26) e na parábola do homem rico e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31), para ser arrematada no episódio da oferta da viúva (Lc 21,1-4)<sup>23</sup>. De fato, a igreja lucana reflete uma preocupação genuína com os pobres. São eles, na figura dos pastores (Lc 2,8), quem primeiro testemunham o nascimento do Messias. E, na figura dos excluídos, dos leprosos, dos aflitos, dos samaritanos, são os protagonistas do Reino (Lc 6,20).

Diante dessa diversidade, o que estaria acontecendo com a comunidade para que o evangelista enfatizasse a denúncia aos ricos e o cuidado com os pobres? Estaria vivendo uma

<sup>21</sup> Πτωχός: 8 vezes (Lc 4,18; 6,20; 7,22; 14,13; 14,21; 18,22; 19,8; 21,3). Já Lc 21,2, cita o termo περιχρός. πλούσιος: 10 vezes (Lc 6,24; 14,12; 21,1; 12,16; 16,1; 16,19.21.22; 18,25; 19,2); Por sua vez, em Lc 1,53; 12,21 aparece o termo πλουτέω.

<sup>22</sup> Lc 18,15//Mc 10,25; Lc 21,1-4//Mc 12,41-44; Lc 10,20-26//Mc 12,13-17; Lc 9,58//Mt 8,20; Lc 12,29-31//Mt 6,31-33; Lc 6,29-30//Mt 5,39-42.

<sup>23</sup> Excetuando as bem-aventuranças Lc 6,20-23 e o episódio da viúva (Lc 21,1-4), as demais passagens são exclusivamente lucanas. Talvez por isso, Fitzmyer (1986, p. 423) tenha excluído essa última quando perfêz o horizonte da contraposição entre ricos e pobres. O autor ainda elenca outros trechos próprios de Lucas: a pregação de João Batista (Lc 3,10-14); o rico néscio (Lc 12,16-21); o bom samaritano (Lc 10,25-37), sob a perspectiva do uso dos bens para o cuidado com o necessitado; escolha dos convidados (Lc 14,12-14) e Zaqueu (Lc 19,1-10) (FITZMYER, 1986, p. 418-420).

crise de fraternidade, ao ponto de não mais testemunhar o amor mútuo como ideal de vida dos primeiros cristãos (At 2,42)?

Uma comunidade, em um contexto grego, multiforme e marcada pela distância do evento pascal de Cristo, pode correr o risco de perder seu fervor original e se distanciar cada vez mais dos propósitos evangélicos presentes nas primeiras comunidades cristãs. O retardo da parusia, então, provoca na comunidade desânimo, acomodação e incerteza<sup>24</sup>. A espera ansiosa pela vinda do Mestre vai se tornando fadigosa. Com o passar dos anos, parece que Jesus não mais virá e, diante de tantas dificuldades, tem-se a impressão de não escutar mais a oração de seus discípulos que se vêem abandonados.

Debilitada e perseguida (Lc 21,12; At 4,1-22; 5,17-41; 7,1-60), a comunidade sente-se tentada a apostatar da fé e a voltar aos costumes do mundo gentio (Lc 11,24-26; 15), fechando-se em si mesma e negando sua missão de anunciar e testemunhar a Boa Nova de Jesus publicamente (Lc 21,12). Não é por acaso que a obra lucana apresenta relatos que encorajam os discípulos para a missão (Lc 5,5c; 10; At 1,8) e os motiva à perseverança na oração (Lc 11,1-13; 18,1-8; 21,36; 22,40; At 4,23-31). De fato, a oração não só marca a vida do discípulo, mas também de toda a comunidade. Por isso, já no início do evangelho, no anúncio da nascimento de João Batista, o evangelista evoca “a assembleia do povo fora em oração”, a fim de que a súplica de Zacarias pudesse ser ouvida por Deus (Lc 1,10-13). E, da mesma forma, a comunidade cristã primitiva, quando se reúne em oração para confirmar Matias (At 1,24-26); despede-se de Paulo para a missão (At 20,36-38; 21,5-6) e quando reza ardentemente em favor de Pedro que estava preso (At 12,5).

O “esfriamento” na fé contribui para o arrefecimento do amor marcado pelos verdadeiros valores cristãos como a comunhão fraterna, o amor mútuo e a compaixão com os pecadores. Laconi (1987, p. 52) aponta a perda da convicção escatológica como uma das causas que impulsionaram o evangelista a tratar da fraternidade expressa na generosidade e no amor entre os irmãos. O desânimo oriundo do atraso da parusia deslocou a atenção do “tesouro inesgotável nos céus” para os bens terrenos (Lc 12,33-34) e foi enfraquecendo os vínculos fraternos. Assim, prevalecendo o individualismo, torna-se menos sensível às dificuldades do próximo. As injustiças e as desigualdades já presentes no mundo acabam tornando-se parte da comunidade, resultando em contra-testemunhos.

Outra motivação apontada pelo autor é a situação concreta de miséria em que a comunidade vivia nos tempos do imperador Cláudio (At 11,28-30; 24,17). À medida que o

---

<sup>24</sup> Fitzmyer (1986, p. 241) afirma que há uma intensidade maior no atraso da parusia em Lucas que nos demais evangelhos, o que resulta em sua grande preocupação teológica.

cristianismo se expande, fruto da missionariedade da comunidade, vai se tornando uma “igreja de massas”. Muitos precisam de ajuda, principalmente os mais necessitados, que devem ser socorridos pelos irmãos com mais posses. Com isso, o evangelista adverte a urgência dos irmãos mais abastados em socorrer os mais pobres (LACONI, 1987, p. 52).

Para que isso seja efetivado, faz-se necessário tomar duas atitudes, que perpassam o material lucano, como observa Fitzmyer (1986, p. 420-424). A primeira atitude é mais *moderada*, com o uso prudente dos bens para auxiliar os necessitados ou sensibilizar-se diante das exigências da pregação de Jesus, como se observa na recomendação de João Batista (Lc 3,11); na atitude das mulheres que acompanham Jesus (Lc 8,1-3); na sagacidade do administrador infiel (Lc 16,8.9); na boa reputação de Tabita (At 9,36); na generosidade de Cornélio (At 10,2.4.31); na recomendação de Paulo aos efésios (At 20,35).

Quanto à segunda atitude, mais *radical*, resulta na renúncia absoluta das riquezas ou posses materiais, que adquire diversas nuanças. Dos exemplos que Fitzmyer (1986, p. 422) elenca no evangelho (Lc 6,35-36; 9,3; 10,4; 12,33-34; 16,13), apenas Lc 14,33 é próprio de Lucas e parece fechar a questão desse desprendimento de tudo: “(...) qualquer de vós, que não renunciar a tudo o que possui, não pode ser discípulo”. Enquanto em Atos, o evangelista descreve essa radicalidade na imagem da comunidade dos primeiros cristãos que punham tudo em comum, vendendo suas propriedades e seus bens, a fim de não haver necessitado algum entre eles (At 2,44-45; 4,32-35.37).

Portanto, a comunhão de bens, testemunho do amor entre irmãos, jamais deve ser negligenciada, o que resultaria em escândalo e em causa de morte para a Igreja como é apresentado no episódio de Ananias e Safira (At 5,1-11). Ao contrário, deve ser o verdadeiro sinal dos discípulos de Cristo e da presença do Reino de Deus no mundo.

#### **1.4.2 A Misericórdia e o retorno dos pecadores arrependidos**

Se, no desenvolvimento do tema do amor, o evangelista procurou em sua catequese reanimar a vivência da comunhão fraterna e da partilha dos bens, em sua formulação acerca do tema da misericórdia parece evidenciar uma comunidade composta de pecadores arrependidos, necessitados do perdão dos irmãos. Como acolher de volta aqueles que apostataram da fé e se distanciaram da casa do Pai? Como integrá-los na comunidade? Como renunciar a uma postura de exclusão?

Desde suas origens, a igreja de Lucas foi marcada pela conversão dos pecadores. Situada fora da Palestina resultou da missão das primeiras gerações de discípulos, uma de

suas grandes características como já foi mencionado. O mundo gentio experimenta o poder da ressurreição de Jesus Cristo, manifestado em uma autêntica vivência do amor entre os irmãos. A misericórdia parece algo escandaloso, porque além de provir de um Deus, Ele se fez ser humano e a revelou de forma concreta em seus gestos e em suas palavras, culminando na “loucura da cruz”.

A misericórdia de Jesus, principalmente para com os pecadores, não somente encantou a comunidade lucana, como também resultou em seu modo de viver e de evangelizar. Assim como os primeiros cristãos demonstraram tamanho amor e compaixão na evangelização dos pagãos, “pecadores”, do mundo inteiro, a igreja lucana deve continuar aquilo que outrora experimentou. Acolhida pelos primeiros cristãos, deve abarcar por sua vez os irmãos “perdidos” e que se distanciaram da comunidade. Por mais que seja uma igreja missionária, os destinatários do amor e da misericórdia, antes que os “pagãos” de fora, são os membros da própria comunidade (SPINOTELLI, 1982, p. 37).

Desse modo, o tema do amor e da misericórdia, assim como o da visita e da salvação de Deus, na catequese lucana, está estreitamente vinculado com o perdão e a conversão dos pecadores. O evangelista traça um “caminho” para mostrar como se deve acolher aqueles que apostaram da fé. Primeiramente, não basta conhecer o dever de ser fraterno e misericordioso com os pecadores. É preciso reconhecer sua origem e a convicção de que a misericórdia acompanha não somente os seguidores de Cristo, mas todo o povo de Israel, desde seu princípio. Por isso, a necessidade de Lucas explicar o tema já nas narrativas da infância, especialmente nos cânticos do *Magnificat* (Lc 1,46-55) e do *Benedictus* (Lc 1,68-79). As “entranhas de misericórdia” de Deus que visita seu povo (Lc 1,78) é a “força de salvação” suscitada nos discípulos (Lc 1,69a), a fim de que a concretizem e testemunhem, pois a misericórdia deve perdurar “de geração em geração” (Lc 1,50). Se Deus já redime seu povo, a comunidade não pode deixar de redimir seus irmãos.

Cientes e animados pela misericórdia desde as origens de Israel, resta conhecer e retomar o percurso de Jesus de Nazaré. O evangelista deixa claro como o Mestre ensinou seus discípulos, sendo um “profeta poderoso em obras e em palavras” (Lc 24,19), “desde o começo até o dia em que foi arrebatado ao céu” (At 1,1)<sup>25</sup>. Mas, por que uma catequese pautada nas obras e nas palavras de Jesus? Se se levar em conta que a palavra “obras” equivale a “prática”, enquanto “palavras” requer uma “escuta”, imediatamente se deparará com a família

---

<sup>25</sup> Em At 7,22, quando Moisés é citado no discurso de Estêvão, o binômio aparece invertido: “poderoso em ‘palavras e obras’”.

dos verdadeiros discípulos de Jesus composta por aqueles que “ouvem a Palavra de Deus e a põem em prática” (Lc 8,21) e “a observam” (Lc 11,28).

O evangelista inverte essa ordem e faz preceder as obras às palavras quando fala sobre Jesus. Não teria a intenção de enfatizar em sua comunidade a urgência da prática, sobretudo no trato da misericórdia para com os pecadores, para só depois anunciá-la em sua ação evangelizadora? Ou ainda, enfatizar a distinção entre o Mestre e os fariseus e doutores da lei que “dizem e não fazem”?

De fato, as narrativas dos gestos e das palavras de Jesus, principalmente da fonte própria de Lucas, geralmente apresentam controvérsias entre Jesus e os fariseus, doutores da lei e escribas que envolvem pecadores. Em Lucas, o foco não está em costumes e rituais da fé judaica, mas na maneira como “a Lei e os Profetas” devem ser exercidos em favor dos perdidos. Se se levar em conta que a comunidade lucana é composta em sua totalidade de cristãos vindos da gentildade, a figura dos fariseus e dos escribas não estaria representando os líderes da comunidade, não necessariamente cristãos oriundos do judaísmo, que se fecham à misericórdia e não acolhem de volta os pecadores? Não seriam eles a “figueira seca” que deve ser cortada e lançada ao fogo (Lc 13,6-9)? Ou ainda o filho mais velho que se indigna com a volta do irmão mais novo arrependido (Lc 15,28-30)? A figura dos pecadores, por outro lado, certamente é mais fácil de ser identificada com aqueles que renegaram a fé, mas arrependidos querem voltar à comunidade.

Composta pelos dois grupos e experimentando a misericórdia de Deus, a comunidade é chamada a arrepender-se (Lc 13,1-5), a reconhecer-se pecadora e trilhar um caminho de conversão. Mas, em que consiste este arrependimento? A pergunta dos primeiros cristãos convertidos acerca do que devem fazer após a pregação de Pedro (At 2,37) encontra seu paralelo no início do Evangelho segundo Lucas quando os publicanos e os soldados perguntam sobre o que precisam fazer após a pregação de João Batista (Lc 3,10-14). O arrependimento, seguido do batismo para a remissão dos pecados para receber o dom do Espírito Santo, é o itinerário proposto por Pedro. João Batista, por sua vez, responde com atitudes concretas: é preciso repartir as túnicas e o que tiver para comer (Lc 3,11); não exigir nada além do que foi prescrito (Lc 3,13); nem molestar ninguém com extorsões ou denunciar falsamente e contentar-se com o que se ganha (Lc 3,14b).

Por outro lado, “o amor preferencial de Jesus pelos pecadores” aponta para a realidade de “uma igreja que vive a experiência do pecado” (LACONI, 1987, p. 20). Ela jamais pode se fechar ao pecador arrependido, nem limitar uma vida que anseia santidade na vivência genuína do amor. Por mais que haja quedas, os cristãos devem continuar crescendo na fé,

pondo-se sempre a caminho, compreendendo as fragilidades uns dos outros. Prova disso é a palavra “caminho” ser bastante familiar no conjunto da obra lucana, sobretudo nos Atos, para designar o caminho de Salvação (At 16,17), caminho do Senhor (At 18,27), caminho de Deus (At 18,27), além do grupo dos cristãos ser chamado de “Caminho” (At 9,2; 19,9.23; 24,14.22). Já no evangelho, grande parte do material próprio de Lucas se encontra na seção da “Subida de Jesus a Jerusalém” (Lc 9,51–19,27). Nesse bloco narrativo, o evangelista concentra os episódios e as parábolas que tratam do amor e da misericórdia para com os pecadores, como elemento central para a formação de seus discípulos.

O retorno do pecador arrependido é causa de alegria diante de Deus e de toda a comunidade, como enfatizam as “parábolas da misericórdia” (Lc 15,7.10.32). Ele jamais pode ser considerado como peso para os irmãos, mas como verdadeiro dom, sobretudo, para anunciar e testemunhar a fé. A própria figura de Pedro, na perspectiva lucana, convida a comunidade para isso. Na pesca milagrosa, início do chamado dos discípulos, por exemplo, o apóstolo diante da maravilha operada por Jesus, atira-se aos pés do Mestre e se reconhece pecador (Lc 5,8). Jesus, por sua vez, encoraja-o, dizendo “Não tenhais medo”, e confirma sua vocação de “pescador de homens” (Lc 5,10b), ou seja, um grande evangelizador. Predizendo sua negação, Jesus afirma orar por Pedro para que sua fé não desfaleça e, ainda, reitera sua missão de confirmar os irmãos, após sua conversão (Lc 22,32). Posteriormente, o pecador e negador do Mestre anunciará com intrepidez a Boa Nova do Reino, inclusive aos gentios (At 10). Desse modo, como aconteceu com Pedro, ícone do cristianismo primitivo, a comunidade lucana, pecadora arrependida, continuará confirmando os irmãos na fé em sua desafiante ação evangelizadora.

Com isso, a catequese de Lucas, em face do desânimo causado pelo atraso da parusia e pela apostasia por causa das perseguições, tem o objetivo de alicerçar e restaurar a fé de sua comunidade. Quanto à prática do amor, visa a restabelecer a vivência de uma fé autêntica, enfatizando a fraternidade que se consolida no cuidado de uns com os outros, sobretudo no amparo aos pobres. Sobre a experiência da misericórdia, com sua origem já no Deus de Israel, busca impulsionar a acolhida dos pecadores arrependidos, propondo-lhes um itinerário de conversão.

Portanto, tratando-se do amor e da misericórdia, o evangelista almeja um ideal de comunidade, expresso em At 2,42-47; 4,32-35; 5,12-15, apesar de suas vicissitudes. O amanhã desanimador marcado pelo atraso da vinda de Jesus deve dar lugar ao hoje de sua salvação que se manifesta já na comunidade motivada por suas obras e palavras, como se aprofundará nos próximos capítulos. Animados pelo seu Espírito, ela deve manter firme o

impulso missionário de testemunhar e anunciar a Palavra de Deus para fazê-la crescer (At 6,7).

### 1.5 Retomando o caminho

Este capítulo, inicialmente, apresentou ao leitor um panorama geral da obra lucana, composta de dois volumes (Lc-At) e destinada a um público de origem gentia. Utilizando-se de testemunhas oculares e de outras fontes, o evangelista compôs uma “catequese” que solidificou os ensinamentos já recebidos por seus destinatários (Lc 1,1).

Desse modo, Lucas ampliou o querigma primitivo centrado no mistério pascal de Cristo, ápice do percurso da História da Salvação, já prometida em Israel, no AT. Aqui, surgem suas intenções teológicas, dentre elas, o tema do “amor” e da “misericórdia”, introduzido pela análise semântica desses vocábulos.

Para o vocábulo “misericórdia”, foram analisadas as palavras gregas: ἔλεος, οἰκτίρμος, σπλάγχνα. As duas primeiras são muito próximas, ao ponto de pertencerem ao mesmo campo semântico. Ἐλεος com o equivalente hebraico רַחֲמִים, designa piedade, bondade e fidelidade, sobretudo em um contexto de aliança entre duas pessoas. Quando relacionado a Deus, a palavra remete à aliança feita com Israel. Já οἰκτίρμος, como o equivalente hebraico רַחֲמִים, denota compaixão e dó, oriundas do seio materno (heb. רַחֲמִים), que ultrapassam o simples sentimento e desembocam em uma ação concreta diante da necessidade do outro.

A terceira palavra, σπλάγχνα, traduzida por “partes internas” ou “sede das emoções”, quando indica entranhas humanas e em seu sentido figurado aproxima-se de “coração” (órgão dos sentimentos e emoções), pode significar “amor”, além de “dó” e “compaixão”. Isso resultou numa aproximação aos termos gregos φιλέω/φιλία e ἀγαπάω/ἀγάπη, traduzidos por “amor”. Assim, a palavra σπλάγχνα funciona como um “conectivo” entre “amor” e “misericórdia”, confirmando sua estreita relação, e apresentando-as como binômio nas Sagradas Escrituras.

Posteriormente, se apresentou o uso dos termos no Evangelho segundo Lucas. A palavra “misericórdia”, ἔλεος, já aparece nos cânticos das narrativas da infância (Lc 1,50.54.58.72.78), enquanto o verbo ἐλέω ocorre nas narrativas e nos diálogos, quando os necessitados clamam a Jesus por ajuda (Lc 17,13; 18,38.39). Οἰκτίρμος, presente duas vezes nas bem-aventuranças, quando Jesus convida os discípulos a “serem misericordiosos como o Pai” (Lc 6,36), enfatiza “o sentir nas entranhas a necessidade do outro”. Σπλάγχνα, por sua



vez, conjugado com ἔλεος, designa “entranhas de misericórdia” (gr. σπλάγχνα ἐλέους) de Deus (Lc 1,78). Já o verbo σπλαγγίζομαι é empregado nos gestos e nas palavras de Jesus como ocorre nas narrativas lucanas: o filho da viúva de Naim (Lc 7,13), o bom samaritano (Lc 10,30-37) e o pai misericordioso (Lc 15,11-32).

Quanto aos termos que denotam “amor”, destacou-se o mais usado pelo evangelista: φίλος/φίλοι. De um lado, expressa as relações de proximidade, realçando o serviço, a hospitalidade e a doação ao próximo que gera alegria. De outro, enfatiza o apego ao dinheiro e às coisas nas controvérsias entre escribas e fariseus. Já ἀγαπάω é utilizado nas exortações de Jesus aos seus interlocutores, na perspectiva do duplo mandamento do amor. É preciso amar a Deus e sua justiça, mas não o dinheiro. Quanto ao próximo, o amor atinge inclusive os inimigos como percebemos no sermão da planície (Lc 6,36) e na parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37).

Por fim, analisou-se o contexto da comunidade lucana, apresentando os motivos pelos quais o evangelista trabalhou o tema do “amor” e da “misericórdia”. Inserida em um ambiente urbano, marcado pela diversidade de gênero, *status* social, étnico-religioso, a igreja lucana enfrenta o atraso da parusia e as perseguições. Perdendo o fervor inicial da missão, da oração e da fraternidade, corre o risco de apostatar da fé e se esquecer sua identidade cristã. Dessa forma, Lucas procurou alicerçar e restabelecer a comunidade. Dentre seus vários aspectos, foi delineada a perspectiva do “amor” e da “misericórdia”. Sobre a prática do amor, tenta restabelecer a fraternidade de uma comunidade que deve cuidar uns dos outros, principalmente no amparo aos pobres. Quanto à prática da misericórdia, originada no Deus de Israel e testemunhada pelos gestos e palavras de Jesus, ensina sua comunidade a acolher os pecadores arrependidos, convidando-os para um caminho de conversão, a fim de se tornarem testemunhas e anunciadores da Palavra de Deus.

Portanto, tratando-se do amor e da misericórdia, Lucas propõe um ideal de comunidade a ser seguido, inspirado e animado pelo Espírito de Jesus. Logo, iniciando com a teologia do *Magnificat* (capítulo 2) e passando pelas palavras (capítulo 3) e pelas obras (capítulo 4) do Mestre, os discípulos de sua comunidade, assim como os cristãos de hoje, são convidados a trilhar um itinerário de fé.

## 2 O AMOR E A MISERICÓRDIA NA TEOLOGIA LUCANA: O MAGNIFICAT (Lc 1,46-55)

O capítulo anterior apresentou um panorama geral da obra lucana. Averiguou-se a semântica e o uso das palavras “amor” e “misericórdia”. Em seguida, foram expostos os motivos pelos quais o evangelista enfatizou esse tema com a análise do contexto de sua comunidade.

Este capítulo tratará do “amor” e da “misericórdia” na teologia de Lucas, partindo do *Magnificat* (Lc 1,46-55), que introduz o tema em sua obra. Como está inserido nas “narrativas da infância”, convém inicialmente apresentar a relação desse bloco com o restante do evangelho, destacando sua estrutura e seus gêneros literários, analisando, especialmente os hinos, embora não se faça de forma comparativa e exaustiva como fazem outros autores (FARRIS, 1985; MUÑOZ IGLESIAS, 1983).

Por fim, será apresentada a teologia lucana sob a perspectiva do “amor” e da “misericórdia” presente no *Magnificat*. Destacar-se-ão alguns elementos importantes e indispensáveis para a compreensão do evangelho como um todo. Para isso, o tema do “amor” e da “misericórdia” será abordado sob dois aspectos: um *retrospectivo*, averiguando o amor misericordioso de Deus nas referências do AT<sup>1</sup>; outro, *prospectivo*, analisando a interligação do tema com o restante de Lc-At.

O *Magnificat* apresenta-se como fronteira entre o tempo da promessa (AT) e o seu cumprimento (NT). Assim, o leitor é convidado a experimentar o “amor” e a “misericórdia” de Deus desde suas origens até seu cumprimento na chegada de Jesus de Nazaré.

### 2.1 As narrativas da infância e o Evangelho segundo Lucas

O ponto de partida dos evangelhos é a pregação dos primeiros cristãos em torno do mistério pascal de Cristo como atestam as cartas de Paulo (1Cor 15,3-4; 1Ts 1,10; Rm 1,4) assim como At 2,23-32; 3,14-15; 4,10; 10,39b-40.

A morte cruenta e a ressurreição gloriosa, que mudaram a vida dos discípulos, provocavam nos ouvintes desse anúncio questionamentos acerca de como e por que aconteceu isso a Jesus. Logo, o testemunho da fé no Cristo crucificado-ressuscitado ganhou com os

---

<sup>1</sup> Como se viu no capítulo 1, as palavras “amor” e “misericórdia” possuem significados muito próximos. Por mais que o *Magnificat* traga apenas a palavra grega ἔλεος, “misericórdia”, as traduções, em alguns momentos, traduzem seu correspondente hebraico רַחֲמִים, presente nas alusões do AT do hino, por “amor”. Por isso, em muitos momentos, será usada a expressão “amor misericordioso”, ao invés de dois termos distintos.

relatos da paixão e dos gestos e palavras de Jesus, no exercício de seu ministério, uma narrativa mais completa. Os discursos de Pedro (At 1,22-23; 10,36-41) e de Paulo em Antioquia da Pisídia (At 13,23-35), ausentes nos demais testemunhos supracitados, apresentam o itinerário dessa narrativa. Inicia-se com o batismo de Jesus por João Batista, seu ministério, culminando com sua paixão, morte e ressurreição. Esse plano é comum a todos os quatro evangelhos. Mas como e por que Mateus e Lucas comportam relatos de fatos anteriores ao ministério de Jesus?

Os primeiros dois capítulos do Evangelho segundo Lucas, assim como os do Evangelho segundo Mateus, relatam a anunciação, o nascimento e a infância de Jesus e, por isso, foram intitulados pelos estudiosos como “narrativas” ou “evangelhos da infância”<sup>2</sup>. Diferentemente de Marcos, com seu “Segredo Messiânico”, ambas as narrativas já revelam a identidade de Jesus, apresentando doze pontos em comum (FITZMYER, 1987, p. 46-47). Isso sugere uma possível tradição central entre elas, à qual, posteriormente, cada evangelista procurou dar seu enfoque: Mateus, na perspectiva de José, enquanto Lucas, na perspectiva de Maria<sup>3</sup>. Se há evidências de que o plano original de Mateus já é apresentado no início de seu evangelho (Mt 1,1), em Lucas, não. Provavelmente o evangelista numa primeira redação tenha iniciado seu evangelho em Lc 3,1-2<sup>4</sup>, e, em seguida, depois que concluiu sua obra (Lc-At), inseriu o bloco narrativo da infância de Jesus<sup>5</sup>.

Além desses indícios que evidenciam o acréscimo das narrativas da infância à obra lucana, vê-se que seu gênero literário é bem diferente do restante do evangelho. Alguns consideram-no como um *midrash*, visto que o nascimento de Jesus e de João, por exemplo, se assemelham às narrativas dos nascimentos do AT. Além disso, há alusões às 70 semanas de Daniel e à retomada da profecia de Ml 3; assim como, há paralelos entre Lc 1,37 e Gn 18,14 reinterpretando Jesus, a partir de Abraão, como o novo começo da história da salvação

<sup>2</sup> Segundo Brown (2005, p. 33, nota 1), “narrativa da infância” é uma expressão preferencial dos alemães e traduz a palavra *Kindheitsgeschichte*. “Pré-história”, do termo *Vorgeschichte*, de vez em quando é utilizada, em analogia com os primeiros capítulos do Gênesis. Quanto à expressão “evangelhos da infância”, preferencialmente tomada pelos franceses, reflete o objetivo dos evangelistas. Pelo fato de as expressões deixarem sempre lacunas em sua compreensão, os estudiosos intercambiam seu uso ao longo de suas obras. Retomar-se-á essa abordagem apresentando outras nomenclaturas mais adiante.

<sup>3</sup> Brown (2005, p. 44-46), por sua vez, elenca apenas 11 pontos em comum entre as narrativas da infância, deixando de fora o título “Filho de Davi” de Jesus, considerado por Fitzmyer.

<sup>4</sup> FITZMYER, 1986, p. 52; BROWN, 2005, p. 284-286; CASALEGNO, 2003, p. 49.

<sup>5</sup> Brown (2005, p. 285) defende seu argumento baseado em At 1,22 que menciona o batismo de João até a ascensão de Jesus. Além disso, afirma não fazer sentido a genealogia de Jesus no capítulo 3 de Lucas ser feita antes de uma narrativa da infância. Entretanto, levanta o contra-argumento da genealogia estar nesta posição por anteceder imediatamente o ministério do herói (BROWN, 2005, p. 285, nota 15). Fitzmyer (1986, p. 53) apresenta o argumento do paralelo entre Lc 1-2 e At 1-2 citando Brown. Ambos os autores ainda fazem referência ao comentário de São Efrém ao Diatessarão de Taciano que considera Lc 1,5-2,52 como acréscimo, além da omissão deste trecho por Marcião, mesmo que supostamente motivado por sua carga veterotestamentária (BROWN, 2005, p. 286; FITZMYER, 1986, p. 53-54).

(ESCUADERO FREIRE, 1978, p. 29-31). Por outro lado, aqueles que não identificam Lc 1–2 como um *midrash* argumentam o fato de não haver um texto bíblico específico para comentá-lo e atualizá-lo, mas por apresentar o evento Cristo com alusões bíblicas do AT<sup>6</sup>. Além disso, encontram-se no evangelho diversos gêneros literários como anúncios (Lc 1,5-25; 1,26-38), hinos (Lc 1,46-55; 1,67-79), mensagem celeste e apocalíptica aos pastores (Lc 2,8-14) e as narrativas dos nascimentos de João Batista e de Jesus.

Se as narrativas da infância não estavam na mente do evangelista desde o início, por que foram acrescentadas? Qual seria então sua finalidade? Com gêneros literários e linguagem bem diferentes do restante da obra lucana, qual seria sua relação com ela? Se se levar em conta o contexto de desânimo e crise de fé com o atraso da parusia, como se viu no capítulo 1, alargando o querigma que abarcava o batismo e a ascensão de Jesus, torna-se necessário verificar suas origens, principalmente no ambiente do mundo grego.

Assim, o evangelista desenvolveu o que circulava sobre a origem de Jesus de Nazaré, como já se percebe na fala de Paulo em Rm 1,3: “nascido da estirpe de Davi segundo a carne”; e em Gl 4,4-5: “(...) enviou Deus seu Filho, nascido de mulher”; ou, ainda, no início do Evangelho segundo Marcos: “Jesus Cristo, Filho de Deus” (Mc 1,1). Não se tratava de uma simples biografia para matar a curiosidade sobre os pormenores da vida de Jesus. Alguns evangelhos extra-canônicos já representavam esse papel, mesmo sendo posteriores aos evangelhos canônicos. Além disso, é inviável postular uma historicidade dos fatos, no sentido moderno, ou harmonizar as duas narrativas, a de Mateus e a de Lucas, numa tentativa de constituir uma história homogênea do nascimento de Jesus. Não era essa a preocupação dos evangelistas, mesmo porque não mudaria muito a vida de uma comunidade em tempos de crise.

Lucas pretendeu aprofundar a identidade de Jesus em perspectiva pascal. Os vários títulos cristológicos, mais do que qualidades de um herói, manifestam o caráter transcendental e divino do Messias, sem negligenciar sua humanidade, além de situá-lo na história da salvação. Por mais que se pense num caráter apologético contra posturas docetistas ou adocionistas<sup>7</sup>, as narrativas da infância já celebram com alegria a Salvação que veio de Deus e o cumprimento de suas promessas presentes no AT. Essas narrativas não só preparam o leitor para compreender o restante da obra, mas também funcionam como resposta àqueles que

<sup>6</sup> Spinetoli (1967, p. 70) trata Lc 1–2 como “histórico-artístico-midrásico”. Casalegno (2003, p. 55) afirma que o evangelista utilizou uma “metodologia midrásica”, sem fazer um *midrash* propriamente dito. Bovon aponta a intenção do autor em dar continuidade às Escrituras e, por isso, utiliza inúmeras citações do AT, diferentemente de produzir um *midrash* (BOVON, 1995, p. 74).

<sup>7</sup> Posição não defendida por Brown (2005, p. 37, nota 13).

estão desanimados com o atraso da parusia. É preciso acreditar na benevolência da salvação de Deus, que se concretizou na pessoa do Cristo desde sua infância.

Outra finalidade de Lc 1–2, sobretudo no paralelo entre a vida de Jesus e a de João Batista, seria apresentar a distinção entre o papel dos dois na história da salvação. Isso poderia evidenciar, na época de Lucas, a existência de grupos ligados à tradição batista que defendiam a messianidade de João Batista<sup>8</sup> (Lc 3,15) (CASALEGNO, 2003, p. 57).

As narrativas da infância, em face do papel desempenhado no Evangelho, recebem várias classificações dos estudiosos. Para Bovon (1995, p. 71), funcionam como um *prelúdio* “à vida e ao destino do Messias”<sup>9</sup>. Para Fabris (2006, p. 27), seria o destino de sua “Boa Nova”. Karris (1990, p. 679), em vista dos principais temas lucanos presentes em Lc 1–2, considera esse bloco como verdadeira *introdução* ao Evangelho<sup>10</sup>. Brown (2005, p. 287), por sua vez, critica a postura de Conzelmann que não considera as narrativas da infância como parte integrante do evangelho por ser diferente e contrária ao pensamento de Lc-At, considerando-a como “pré-história” da narração. Entretanto, conservando desse estudioso a análise tripartida acerca da História da Salvação, Brown (2005, p. 288) classifica essas narrativas como *transicionais*: Lc 1–2 faz a transição entre o tempo de Israel (AT) e o do ministério de Jesus (Lc 3–24), enquanto At 1–2 funciona como passagem do tempo de Jesus para o tempo da Igreja (At 3–28).

Por sua síntese teológica e cristológica as narrativas da infância também foram intituladas “prólogo cristológico” (PERROT, 1982, p. 53; GEORGE, 1982, p. 15), “evangelho em miniatura” ou “evangelho da infância” (FABRIS, 2006, p. 13; 45). O que está se revelando paulatinamente ao longo do evangelho encontra, já no menino de Nazaré à luz do evento Pascal, a plenitude da ação salvífica de Deus na história humana.

Mesmo que se faça uma distinção entre um “evangelho da infância” e o restante do Evangelho, é fundamental perceber que a intrínseca relação entre ambos resulta numa unidade. Além dos títulos e dos temas cristológicos, o templo (Lc 1,5; 24,51) e a filiação divina de Jesus (Lc 1,32.35; 24,49), presentes no início e no fim do Evangelho, emolduraram o conjunto da obra. Assim, o “evangelho da infância”, em conexão com o restante, forma um todo, o Evangelho segundo Lucas.

<sup>8</sup> Sobre uma tradição batista: TILLESSE, C. M. Uma Tradição Batista? *Revista Bíblica Brasileira* (RBB), ano 7, n. 4, 1990, p. 213-240.

<sup>9</sup> Tradução nossa.

<sup>10</sup> Essa concepção é confirmada por Fitzmyer para quem as narrativas da infância são fator integrante da teologia lucana, que expõem os temas principais não só do Evangelho, mas de todo o conjunto da obra lucana (FITZMYER, 1986, vol. 1, 271-272).

Portanto, perfazendo a trajetória da incorporação, da função e da relação que os evangelhos da infância têm com o restante do Evangelho segundo Lucas, percebe-se a unidade da intenção teológica do evangelista. Assim, foi indispensável justificar essa relação e introduzir neste trabalho o *Magnificat* situado nesse bloco narrativo.

## 2.2 Situando o *Magnificat* nas narrativas da infância

Depois de ser apresentado o papel das narrativas da infância no Evangelho segundo Lucas, convém agora averiguar como o *Magnificat* (Lc 1,46-55) está inserido nelas e quais são suas principais características.

Por mais que não haja unanimidade na forma de estruturar Lc 1–2, há sete episódios nesse bloco narrativo<sup>11</sup>: 1) Anúncio do nascimento de João Batista; 2) Anúncio do nascimento de Jesus; 3) Visita a Isabel; 4) Nascimento/circuncisão/ato de dar nome a João Batista; 5) Nascimento/circuncisão/ato de dar nome a Jesus; 6) Apresentação no templo; 7) Encontro no templo (BROWN, 2005, p. 295)<sup>12</sup>. Além disso, Lucas utilizou o recurso literário do paralelismo entre grandes personalidades, como se observa nas “Vidas paralelas” de Plutarco, na qual o autor compara um personagem do mundo grego com outro do mundo latino (CASALEGNO, 2003, p. 58; BOVON, 1995, p. 72). E apresentou um *díptico* entre a vida de Jesus e a de João Batista, centrados nos dois anúncios e nos dois nascimentos dos meninos<sup>13</sup>.

Nessa estrutura estão inseridos os hinos ou cânticos, bem diferentes no tocante à forma e ao estilo do restante de Lc 1–2, por não serem escritos em prosa e por apresentarem muitos semitismos. Por mais que permaneça a problemática quanto à quantidade deles<sup>14</sup>, praticamente todos os comentadores classificam o *Magnificat* (Lc 1,46-55), o *Benedictus* (Lc 1,68-79), o *Glória* (Lc 2,14) e o *Nunc Dimitis* (Lc 2,29-32) como hinos, apresentando muitas semelhanças entre eles como sua composição poética, ao estilo dos salmos veterotestamentários, além dos *Hôdāyôt* de Qumrã e dos Salmos de Salomão; o fato de serem dirigidos pessoalmente a Deus enquanto os demais são dirigidos a pessoas comuns (Maria,

<sup>11</sup> Brown (2005, p. 296-300) apresenta um esquema sintético com seis diferentes propostas (Galbiati, Burrows, Dibelius, Gaechter, Lyonnet e Laurentin) e comenta posteriormente cada uma delas.

<sup>12</sup> Fitzmyer (1987, p. 57-59) subdivide esse bloco narrativo em 8 partes enquanto Bovon (1995, p. 73) apresenta 6 subdivisões emparelhadas duas a duas.

<sup>13</sup> Brown (2005, p. 295, nota 44) identifica esse paralelismo ainda no restante do evangelho: Lc 3,2//4,1; Lc 3,4-6//4,17-19; Lc 3,7-9//4,24-27; Lc 3,15//4,34; Lc 3,18//4,43.

<sup>14</sup> Aytoun elenca dez, incluindo: o anúncio do anjo a Zacarias (Lc 1,14-17); o duplo diálogo de Gabriel a Maria (Lc 1,30-33.35-37); o elogio de Isabel à Virgem (Lc 1,42-45); o anúncio do anjo aos pastores (Lc 2,10-12); as palavras de Simeão a Maria (Lc 2,34-36). Gryglewiz considera também como hino as Palavras de Simeão a Maria e apresenta cinco. Warfield, por sua vez, permutando o *Glória* pelo elogio de Isabel à Maria (Lc 1,42-45) estabelece quatro hinos (MUÑOZ IGLESIAS, 1983, p. 7-10).

pastores, Zacarias); e a presença de uma escatologia cumprida através de um Messias veterotestamentário revelado em Jesus Ressuscitado<sup>15</sup>. Por isso, geralmente, são analisados juntos, com exceção do *Glória*, que se distingue dos outros três<sup>16</sup>.

Diante disso, surgem as questões: onde o evangelista encontrou esses hinos? Qual a origem deles? Por mais que haja estudiosos que defendam uma origem puramente judaica, apelando para o caráter bélico do AT e a métrica da poesia hebraica, a grande maioria concorda que os hinos sejam de origem judaico-cristã<sup>17</sup>. Isso pode explicar, de um lado, a presença de inúmeras alusões veterotestamentárias, e de outro, o caráter cristão e messiânico dos hinos que motivaram o evangelista a inseri-los em seu evangelho. Talvez pelo apreço que tem pela comunidade cristã de origem judaica de Jerusalém (At 2,43-47; 4,32-37), pudesse ter recebido os cânticos delas. Ou mesmo uma comunidade judaico-cristã de língua grega influenciada pelos primeiros cristãos de Jerusalém (BROWN, 2005, p. 423).

Se os hinos das narrativas da infância são semelhantes entre si, porém distintos da estrutura díptica da narrativa lucana, podem ter sido adicionados por Lucas numa redação posterior<sup>18</sup>. Entretanto, por mais que haja um forte acento judaico neles, não se pode concebê-los como “peças estranhas”, enxertadas nas narrativas da infância, uma vez que os cânticos não só assimilam, mas também continuam temas já presentes nessas narrativas, como observou Brown (2005, p. 414).

Se não são peças estranhas, qual a contribuição de Lucas e sua intenção em inserir e harmonizar os hinos nas narrativas da infância? Harnack defendeu a autoria dos hinos genuinamente lucana, posição contrária à maioria dos comentadores. Entretanto, seria mais plausível admitir que Lucas os tomou e os retocou para atenuar a discrepância deles com o restante da prosa<sup>19</sup>, visto que os hinos apresentam tanto elementos veterotestamentários, como referências ao restante de sua obra. A combinação desses elementos aponta para a intenção do evangelista em apresentar o cumprimento das promessas do AT com a chegada de Jesus, o Messias, resultando então numa “dobradiça” entre o Antigo e o Novo Testamento.

<sup>15</sup> Bovon (1995, p. 122) contesta a proximidade do *Magnificat* com os *Hôdāyôl* de Qumrã e com os Salmos de Salomão.

<sup>16</sup> Como justificam, por exemplo: BROWN, 2005, p. 413; FITZMYER, 1986, p. 136; FARRIS, 1985, p. 11.

<sup>17</sup> Muñoz Iglesias (1983, p. 10-15) apresenta a discussão sobre o ambiente vital dos hinos elencando as posturas dos diversos autores.

<sup>18</sup> Brown (2005, p. 413) apresenta quatro teorias acerca da composição dos hinos: 1) compostos por quem os proferiu (Zacarias, Maria e Simeão); 2) por Lucas, junto às narrativas da infância; 3) por Lucas e depois acrescentados a uma narrativa já existente (pré-lucana ou lucana); 4) cânticos pré-lucanos ou não-lucanos acrescentados pelo evangelista a uma narrativa lucana preexistente. O autor defende a quarta teoria além de considerá-los composição judaico-cristã.

<sup>19</sup> Os versículos dos cânticos que supostamente o evangelista retocou são destacados por Brown (2005, p. 393; p. 437-438).

O *Magnificat* foi inserido na narrativa da visitação e resultou em seu clímax. Juntas, as duas perícopes, apesar de não se enquadrarem na estrutura díptica presente no evangelho da infância de Lucas, formam uma inclusão entre a anunciação do nascimento de Jesus e o nascimento e a circuncisão de João Batista interligando as duas histórias<sup>20</sup>.

De fato, isso é observado pelas expressões Μαριάμ e τὸν οἶκον que aparecem no início da narrativa (v. 39 e 40) e no seu final (v. 56), além das expressões antitéticas “pôs-se a caminho” (gr. ἐπορεύθη) (v. 39) e “voltou” (gr. ὑπέστρεψεν) (v. 56). Enquanto as expressões “nestes dias” (gr. ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις) (v. 39) e os “três meses” (gr. μῆνας τρεῖς) (v. 56) de permanência de Maria na casa de Isabel remetem à cena da anunciação, que, junto a outros pontos retomados por Lc 1,39-56, como serão apresentados adiante, completam e ampliam aquele episódio.

O cântico, em continuidade com o episódio da visitação, é apresentado como uma resposta de Maria às saudações de sua parenta, mesmo que alguns estudiosos atribuam-no a Isabel, devido a alguns manuscritos latinos citarem esse nome ao invés de “Maria”, em Lc 1,46.<sup>21</sup> Saindo dessa controvérsia, o *Magnificat* não só interliga as narrativas entre as vidas de Jesus e de João Batista, mas também se apresenta como um louvor ao cumprimento das promessas de Deus com o advento de ambos.

Em linhas gerais, podemos subdividi-lo em três partes como acontece em muitos salmos: *introdução*, constituída da palavra de louvor dirigida a Deus (v. 46-47); *o motivo do louvor*, apresentando os feitos do Senhor (v. 48-53); *sumário* (v. 54-55), concluindo o louvor. Por outro lado, outras subdivisões podem ser propostas em torno da mudança de acento pessoal (ação de Deus em favor de Maria, v. 46-49a) e coletivo (ação de Deus em favor de seu povo, v. 49b-55) ou mesmo dos paralelismos presentes no hino, típico da poesia hebraica.

Portanto, se de um lado, essas características tornam o *Magnificat* bem peculiar em relação ao restante das narrativas da infância, por outro, sua inserção nelas, enfatiza o cumprimento das promessas e, ao mesmo tempo, seu desdobramento no restante da obra de Lucas. Seu fio condutor, apontando para a ação salvífica de Deus impelido por sua misericórdia, fornece-nos uma chave de leitura para se trabalhar a teologia lucana, sob a perspectiva do amor e da misericórdia, como se verá a seguir.

<sup>20</sup> Outros autores o haviam deslocado para depois: do v. 25 (Bultmann) pela boca de Isabel; 2,20 (Leaney); 1,64 (Sahlin) pela boca de Zacarias. Mas são infundadas essas possibilidades e não há vantagem nelas (FARRIS, 1985, p. 117).

<sup>21</sup> O início da controvérsia se deu com Loisy em 1893. Além da crítica textual que apresenta os manuscritos latinos (it<sup>a,b,1</sup>; Irineaus<sup>lat</sup>, mss<sup>acc. to Origen lat</sup> Niceta), Muñoz Iglesias (1983, p. 84-103) discute outros argumentos acerca de Isabel ter proferido o *Magnificat*.



### 2.3 A teologia lucana do amor e da misericórdia no *Magnificat*

Situando o *Magnificat* nas narrativas da infância, detectamos uma de suas funções, assim como ocorre com o *Benedictus* e o *Nunc Dimittis*. Eles respondem ao cumprimento das promessas feitas a cada um de seus interlocutores: Zacarias louva pelo nascimento de João Batista; Simeão por ver o Messias; e Maria por conceber o Salvador.

Sob a perspectiva da *promessa-cumprimento* na História da Salvação, que perpassa toda a obra lucana, seria o *Magnificat*, como questionou Bovon (1995, p. 123), simplesmente um hino de louvor a Deus por tudo aquilo que já concedeu a Israel ou uma profecia velada da salvação que há de vir? Sabemos que o cântico reúne os feitos do Senhor em favor do resgate de seu povo e, ao mesmo tempo, apresenta o que Ele está fazendo agora (TANNEHILL, 1996, p. 56). As inúmeras alusões ao AT apresentam uma chave de leitura para compreender as promessas veterotestamentárias, assim como as diversas referências ao restante do Evangelho e dos Atos dos Apóstolos resultam em sua “prolepse” (COLERIDGE, 1993, p. 93-94, nota 47).

O *Magnificat*, primeiro cântico das narrativas da infância, é aquele que contém pela primeira vez a expressão grega ἔλεος, “misericórdia”, como se viu anteriormente. Desse modo, apresentando-se como “dobradiça” entre o tempo da promessa (AT) e o seu cumprimento (NT), o tema será abordado sob um *olhar retrospectivo*, para averiguar o amor misericordioso de Deus nas alusões veterotestamentárias presentes no cântico; e sob um *olhar prospectivo*, verificando sua conexão com o restante da obra lucana.

Para a análise do texto, será utilizada uma tradução instrumental do texto grego de Nestle-Aland (2012, p. 180-181), destacando suas principais variantes textuais, se necessário.

#### 2.3.1 Texto grego e tradução instrumental de Lc 1,46-55

Texto Grego	v.	Tradução
Καὶ εἶπεν Μαριάμ· Μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον,	46a 46b	E disse Maria: Minha alma engrandece o Senhor,
καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτήρῳ μου,	47	e exulta meu espírito em Deus, meu Salvador,
ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ. ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί,	48a 48b	porque olhou para a pequenez de sua serva. eis pois desde o agora me chamarão bem-aventurada todas as gerações
ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός. καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ,	49a 49b	porque fez a mim grandes coisas o Poderoso e santo é seu nome,

καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.	50	e sua misericórdia está para gerações e gerações aos que o temem.
Ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν.	51a 51b	Agiu com a força em seu braço, dispersou os soberbos no íntimo do coração deles.
καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινοὺς,	52a 52b	derrubou os poderosos de tronos e exaltou humildes,
πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς.	53a 53b	encheu de bens famintos e ricos despediu vazios,
ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, μνησθῆναι ἐλέους,	54a 54b	socorreu Israel seu servo, lembrando-se de misericórdia
καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.	55	como falou para nossos pais, a Abraão e a descendência dele para sempre.

### 2.3.2 Um olhar retrospectivo do amor misericordioso de Deus no *Magnificat*

O evangelista, utilizando o hino repleto de referências ao AT, procura embasar a ação salvífica de Deus. Será feito um percurso no cântico para analisar suas referências veterotestamentárias, a fim de traçar o fio condutor dos feitos do Senhor ao longo da História de Israel.

O cântico inicia-se com um louvor a Deus pelo que Ele é. A estrutura de 46b e 47 constitui seu primeiro paralelismo sinonímico. “Minha alma” (gr. ἡ ψυχὴ μου) e “meu espírito” (gr. τὸ πνεῦμά μου) compreende a própria pessoa, assim como acontece em Jó 12,10; Sab 15,11; 16,14; Is 26,9. Encontra seu equivalente também no início do cântico de Ana, em 1Sm 2,1, com o paralelismo entre “meu coração” e “minha força”. O louvor sai do mais profundo do orante e ganha forma no segundo termo do paralelismo “engrandecer” (gr. μεγαλύνω) e “exultar” (gr. ἀγαλλιάω), que se dirige ao “Senhor” (gr. κύριος) e “Deus” (gr. θεός) “meu Salvador” (gr. σωτήρ μου), terceiro termo do paralelismo.

Os elementos desse paralelismo, quase literalmente, aparecem nas citações do AT (Sl 35,9; 70,5; Hab 3,18; Is 61,10; 1Sm 2,1). O paralelismo entre “exultar” e “salvação” em um mesmo versículo, ocorrem ainda nos Salmos 9,15; 13,5; 21,2; 95,1 e Is 12,2-3 e 25,9. E mesmo quando a palavra “salvação” ou a expressão “meu salvador” não acompanham imediatamente “engrandecer” e “exaltar” no mesmo versículo, como ocorre nos Salmos 34,4 e 69,31, aparecem nos versículos posteriores. Assim, o orante nos salmos alegra-se e exulta em Deus porque Ele, impelido por seu amor misericordioso, ao vê-lo em situação de perseguição e de apuros diante dos inimigos, salva-o.

Da mesma forma, ocorre em Hab 3,18, tomado literalmente pelo cântico no versículo 47. O profeta suplica a intervenção do amor misericordioso de Deus (Hab 3,2d), reconhecendo seus feitos ao longo da História de Israel para salvá-lo (Hab 3,13) e confia que seu pedido foi alcançado, resultando num grande louvor a Deus. Por fim, 1Sm 2,1, também muito próximo dos v. 46b-47 do cântico, expressa a intervenção salvífica de Deus que se compadece da esterilidade de Ana, sinônimo de angústia e humilhação para uma mulher no AT. Mesmo diante desse contexto, a salvação de Deus ainda é contraposta aos inimigos em 1Sm 2,1d como ocorre com as citações anteriores. Isso prepara o versículo seguinte do cântico que se refere à “pequenez de sua serva” (gr. τὴν ταπεινώσιν τῆς δούλης αὐτοῦ).

Lc 1,48a inicia-se com a palavra grega ὅτι, “porque”, e expressa a primeira causa do louvor proferido nos versículos anteriores. Praticamente é uma citação literal de 1Sm 1,11, e também semelhante a Gn 29,32 com as palavras “olhar” (gr. ὁράω)<sup>22</sup> e “aflição” (gr. ταπεινώσις), quando Deus olha a aflição de Ana e de Lia num contexto de esterilidade. Isso fortaleceu os argumentos favoráveis do cântico ser proferido por Isabel e não por Maria, já que aquela era estéril. Entretanto, Brown (2005, p. 430) equipara a virgindade de Maria à esterilidade das mulheres do AT, uma vez que, em todas as situações, o poder de Deus supera a impossibilidade humana. Por isso, “todas as mulheres”, como proferiu Lia em Gn 30,13, a felicitarão.

Por outro lado, Lc 1,48 também encontra ressonâncias em Jt 6,19 e 1Sm 9,16. Diante da aflição, não mais das mulheres, mas do povo de Israel frente aos seus inimigos, Deus volta seu olhar para aqueles que solicitam sua ajuda, manifestando assim seu “amor” e sua “misericórdia”. Desse modo, Maria personifica Israel oprimido, que, reconhecendo sua pequenez, clama por piedade e experimenta a ação de Deus.

O segundo ὅτι encabeça Lc 1,49 e representa o segundo motivo do louvor. O foco é o reconhecimento do poder e da santidade de Deus que faz grandes coisas em favor de Israel. Encontra ressonâncias em Dt 10,21; Jz 2,7; Sf 3,17; Sl 24,8; 71,19; 111,9; 126,2-3. Essas referências aludem ao poder libertador de Deus que tirou seu povo do Egito. A expressão “Todo-Poderoso” (gr. δυνατός) equivalente, nessas referências, ao hebraico גִּבּוֹר, “guerreiro”, evoca a imagem do “Deus dos exércitos” que combate à frente de seu povo para salvá-lo dos inimigos. De fato, sua grandeza e sua santidade são reflexos de seu amor misericordioso em vista de sua fidelidade à aliança feita com Israel, como se observa no Sl 111,9.

<sup>22</sup> Lucas utiliza aqui o verbo ἐπιβλέπω, ao invés de seu sinônimo, ὁράω, bem mais usado em sua obra.

O versículo 50 do cântico apresenta pela primeira vez na obra lucana a palavra grega ἔλεος, “misericórdia” e segue literalmente o Sl 103,17. Esse salmo inicia-se bendizendo o nome santo do Senhor (Sl 103,1), em vista de seus benefícios (Sl 103,2), reunindo atributos de Deus presentes no v. 49 e v. 50 do *Magnificat*. Os benefícios de Deus são elencados e convergem para o seu amor e sua misericórdia, palavras predominantes ao longo do salmo<sup>23</sup>. Com a expressão “aqueles que o temem” (v. 11b; 13b; 17b), o salmista especifica os destinatários desse amor misericordioso como aqueles que honram o Senhor através da observância de sua aliança (v. 18).

Os versículos 51 a 53 do *Magnificat* descrevem como a misericórdia de Deus se estende a todas as gerações de seu povo. O versículo 51a encontra seu paralelo com o versículo 49a. O “Todo-Poderoso” realiza seus grandes feitos (v. 49a) através da “força de seu braço” (v. 51a). Esse versículo introdutório dessa parte continua evocando o contexto geral da intervenção poderosa de Deus frente a uma situação de angústia diante dos inimigos. A referência ao Sl 89,11b, inserida pelo evangelista neste versículo, também encontra ressonâncias em muitas referências veterotestamentárias que apontam para essa realidade. O “braço estendido” de Deus pode vir acompanhado da “força de sua mão” e praticamente são sinônimos (Ex 6,1-6; Dt 26,7-8; 1Cr 29,12; 2Cr 32,7-8; Is 41,10; Jr 32,17; Sl 44,3).

Entretanto, mesmo que esses símbolos do poder de Deus apresentem uma tonalidade de guerra, expressam a face do amor misericordioso de Deus que se contrapõe aos “homens de coração orgulhoso” (v. 51b). Dispersando-os com a força de seu braço, Deus mudará as situações humanas discrepantes, sobretudo entre humildes e poderosos, como se desdobrará nos versículos seguintes.

Os versículos 52 e 53 estão intimamente interligados ao ponto de formarem não somente um quiasmo, mas também paralelismos sintéticos (v. 52a-53b e v. 52b-53a) e antitéticos (v. 52a-52b e v. 53a-53b) (ESCUADERO FREIRE, 1978, p. 193). Lc 1,52, que constitui o primeiro paralelismo antitético, segue literalmente Eclo 10,14, pertencente às sentenças contra os orgulhosos: o Senhor restitui o lugar dos mansos enquanto derruba o trono dos poderosos. Da mesma forma, no oráculo contra a Babilônia, em Ez 21,31, o profeta anuncia a esperança de Deus mudar a sorte de Israel: os poderosos de posição elevada serão rebaixados, enquanto aqueles de posição baixa serão elevados. Por fim, esse paralelismo encontra ressonâncias também em Jó 5,11, em se tratando da elevação dos humildes e, mais

<sup>23</sup> O binômio רַחֲמִים e חַסֵּד (v. 4b) e as palavras רַחֲמִים (v. 8.13.17) e חַסֵּד (v. 8) são muito frequentes nos Salmos. A proximidade semântica muitas vezes causa certa confusão quando os termos são traduzidos para as línguas vernáculas, intercambiando entre as expressões: amor, misericórdia, compaixão, piedade, bondade, graça, fidelidade.

adiante, em Jó 12,19, sobre o poder destruidor do braço de Deus que “lança por terra os poderes estabelecidos”. Assim, a situação do humilde incapaz de mudar sua sorte requer a ação misericordiosa de Deus que intervém em seu socorro.

O segundo paralelismo antitético, Lc 1,53, é similar ao versículo anterior, formando, assim, um paralelismo sintético. Se o primeiro tratava de mudança de posição social, o segundo levanta a questão dos bens. Mesmo que haja alusões ao tema, em Pr 3,34; Sl 16,9; 22,9, Lc 1,53a equivale literalmente ao Sl 107,9: “(...) encheu de bens a garganta faminta”. Esse salmo inicia-se celebrando Deus por sua bondade e por seu amor para sempre (Sl 107,1). Por meio dele, Deus salva seus redimidos da mão do opressor (v. 2). Livra-os de suas angústias, quando gritam em sua aflição (v. 6). Com isso, o amor misericordioso de Deus muda a situação. Onde não há vida, porque não há comida e nem água, Deus sacia, transformando o “deserto em lençóis de água”, “terra seca em nascente” (v. 35). Não só enche de bens os famintos (v. 9), como também lhes dá moradia (v. 36) a fim de que possam semear, plantar e colher seus frutos (v. 36).

Finalmente, os versículos 54 e 55 concluem o hino e sintetizam a ação salvífica de Deus em favor de Israel observada nos versículos anteriores (Lc 1,49-53). Deus “socorreu Israel, seu servo” (v. 54a). Essa imagem, aqui evocada, remete ao servo presente em Isaías (Is 41,8-9; 42,1; 52,13; 44,1; 49,3) e parece enfatizar a aliança entre ele e seu Senhor. Essa aliança requer fidelidade da parte de Israel e da parte de Deus como se expressa na fórmula: “Sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus” (Jr 30,22). Entretanto, Israel é sempre frágil e susceptível à infidelidade e à experiência de situações difíceis. Sempre recorre à ajuda de Deus, que sempre é fiel em vista de sua fidelidade, amor, bondade e misericórdia<sup>24</sup>. Não é por acaso que o versículo 54 toma literalmente o Sl 98,3, que inicia louvando as maravilhas que o Senhor fez com seu braço (v. 1) por causa de seu amor (heb. אַהֲבָה) e fidelidade (heb. אֱמִינָה), binômio de atributos divinos muito frequentes nos salmos.

Em vista de uma aliança exigir promessa entre os contraentes, Deus em seu amor misericordioso, é aquele que primeiro vai ao encontro de seu povo e faz suas promessas desde o tempo dos patriarcas (Gn 12,3; 22,18). O evangelista enfatiza a perspectiva patriarcal do cumprimento da promessa, quando explicita os termos “nossos pais” e “Abraão” em Lc 1,55. Ela perdura em sua descendência para sempre mediante sua ação salvífica ao longo da história de Israel, como conclui Lc 1,54-55, que retoma a profecia de Miqueias (Mq 7,20). Esse trecho

<sup>24</sup> Em vista da proximidade de significado entre esses termos, pertencentes ao mesmo campo semântico como se viu no cap. 1, muitas vezes nossas traduções acabam utilizando todos eles para designar, por exemplo, o termo hebraico אֱמִינָה, com seu equivalente grego ἔλεος (ver também nota anterior).

também exprime o cumprimento das promessas em perspectiva davídica, sobretudo quando encontra ressonâncias em 2Sm 22,51<sup>25</sup>.

Portanto, sob um olhar retrospectivo do amor e da misericórdia de Deus no *Magnificat*, verificou-se sua fidelidade à aliança feita a seu povo, desde o tempo dos patriarcas e que perdura para sempre.<sup>26</sup> Entoando o cântico de louvor pela manifestação desse amor misericordioso nos lábios de Maria, o evangelista faz sua comunidade reconhecer que desde sempre ela é assistida por Deus. A salvação encontra, assim, suas raízes na fé de Israel e alcança sua plenitude na pessoa de Jesus Cristo, como se verá a seguir.

### 2.3.3 Um olhar prospectivo do amor misericordioso de Deus no *Magnificat*

Ao percorrer o *Magnificat* sob o olhar veterotestamentário, verificou-se que o amor e a misericórdia de Deus, em vista de sua fidelidade à aliança, impeliu à realização de seus vários feitos em favor da salvação de Israel. A misericórdia que “perdura de geração em geração” (Lc 1,50a) e prometida desde sempre a Abraão e sua descendência (Lc 1,54-55) parece apontar para uma continuidade.

Por mais que o hino não tenha uma referência explícita a Jesus Cristo, podemos verificar inúmeras referências ao restante da obra lucana. As características do Messias implícitas no *Magnificat* se clarificarão com os relatos de suas obras e de suas palavras, assim como na pregação dos primeiros cristãos. Desse modo, fazendo-se uma leitura do hino em perspectiva cristológica, verifica-se sua interconexão com o restante de Lc-At. Para isso, serão comentadas não só suas referências, mas também as expressões importantes encontradas fora do hino e que apontam para a manifestação do amor e da misericórdia na pessoa de Jesus.

O início do *Magnificat* aponta para uma resposta a tudo aquilo que tem acontecido com a mãe do Messias. Como verdadeira discípula que ouve, medita e pratica a Palavra de Deus, o evangelista põe o *Magnificat* nos lábios de Maria. Ela, que encontrou “graça junto de Deus” (Lc 1,30), é a primeira personagem do evangelho que engrandece (gr. μεγαλύνω) o Senhor (gr. κύριος)<sup>27</sup>. O título “Senhor” apresenta certa ambiguidade quanto a quem se dirige ao longo da obra lucana. As referências à pessoa de Deus, Pai de Jesus, praticamente se

<sup>25</sup> Como observou Fitzmyer (1986, p. 155), porém citando 2Sm 7,11-16, que exprime ideia semelhante, mas se distancia mais da referência lucana.

<sup>26</sup> A preferência pelo termo grego ἔλεος correspondente ao hebraico רַחֲמִים expressa o contexto de fidelidade à aliança, ao invés de οἰκτίρμος, equivalente ao hebraico רַחֲמִים. Um exemplo do AT claro que interliga o conceito de aliança e misericórdia encontra-se em Dn 9,4.

<sup>27</sup> Posteriormente serão os gentios convertidos que engrandecerão Deus após a ação do Espírito Santo mediante a escuta atenta da Palavra de Deus (At 10,44-48).

concentram nas narrativas da infância (Lc 1,25.28.32.38.46.58.68; 2,15). Nos Atos dos Apóstolos, a grande maioria das ocorrências se dá em citações veterotestamentárias<sup>28</sup>. Com a experiência pós-pascal da comunidade cristã, o título κύριος, até então exclusivo do Deus de Israel, foi aplicado a Jesus Cristo (At 2,36; 10,36) e incorporado ao seu nome<sup>29</sup>. Por isso, o evangelista se apropria do termo e o reporta a Jesus no restante de seu evangelho<sup>30</sup> assim como na maioria das ocorrências nos Atos<sup>31</sup>.

Com esse título messiânico, que indica o “Filho de Deus ressuscitado” (PERROT, 1982, p. 70), não somente Deus é engrandecido por Maria, mas também “o nome do Senhor Jesus” é “engrandecido” pelos discípulos, que experimentam a manifestação das obras messiânicas em Éfeso através de Paulo (At 19,11-17). E mesmo quando engrandecem Deus (At 10,46) ou os apóstolos (At 5,13), o fazem em função da ação de Jesus e de seu Espírito.

Outra expressão que encontra paralelo com o verbo “engrandecer” (gr. μεγαλύνω) é “exultar” (gr. ἀγαλλιᾶω), presente no versículo 47 do hino. Por mais que o evangelista utilize sinônimos como συνέχαιρον (Lc 1,58; 15,6.9) e εὐφραίνω (Lc 12,19; 15,23.24.29.32; 16,19; At 2,26; 7,41) para tratar do tema da alegria, ἀγαλλιᾶω só aparece mais uma vez no evangelho (Lc 10,21) e duas vezes nos Atos (At 2,26; 16,34). O interessante é que o destinatário de todas essas referências seja Deus. Em Lc 10,21, Jesus exulta de alegria sob a ação do Espírito Santo, louva ao Pai pelos prodígios acontecidos e pela revelação aos pequeninos. Nas duas referências de Atos apresentam-se os discursos de Pedro, citando o Sl 16,8-11 da LXX (At 2,26), e o carcereiro convertido exultando com todos por ter crido em Deus (At 16,34). O contexto de todas essas referências aponta para a alegria da salvação de Deus manifestada na pessoa de Jesus Cristo.

Por sua vez, o título “Salvador” (gr. σωτήρ), que lembra a ação de Deus impelido pelo seu amor misericordioso a seu povo no AT, agora é identificado com Jesus, como demonstrou o evangelista, em Lc 2,11 e At 5,31; 13,23, únicas referências em que aparece essa palavra. Assim como ocorre no *Magnificat*, elas continuam se referindo ao povo de Israel como seu beneficiário. Da mesma forma, a palavra “salvação” (gr. σωτηρία) presente em Lc 1,69; 1,77; 2,30, vai ganhando proporções universais, em Lc 3,6; 19,9 e At 4,12. Com isso, se o termo

<sup>28</sup> At 2,17.20.21.25.34.34; 2,39; 3,20.22; 4,24.26.29; 5,19; 7,31.33.49; 8,26.39.

<sup>29</sup> At 1,21; 7,59; 8,16; 11,17.20; 15,11.26; 16,31; 19,13; 20,21.24.35; 21,13; 28,31.

<sup>30</sup> Lc 2,11; 6,5; 7,13; 10,1.41; 11,39; 13,15; 17,6; 18,6; 19,31 (Aqui, explicitamente Jesus se intitula Senhor); 19,34; 22,61; 24,34 (os discípulos já evocam Jesus, Senhor). Alusão do título a Jesus nas parábolas: Lc 12,37.42.43.45.46 (parábola do servo); 14,23 (parábola do banquete); 16,3.8 (parábola do administrador infiel) 20,13.15 (parábola dos vinhateiros homicidas). E Lc 20,42.44, quando Jesus utiliza Sl 110,1 para vincular sua pessoa a Deus (Pai).

<sup>31</sup> At 4,33; 7,59.60; 8,16; 9,1.10.10.11.13.15.17.27.28.31.35.42; 10,4.14.33; 11,8.16.17.20.21.21.23.24; 12,24; 13,2.10.12.47.48.

“salvador”, no mundo pagão, era destinado aos deuses, filósofos ou imperadores como benfeitores do povo, como pensa Casalegno (2005, p. 63), Lucas, utilizando-o em sua obra, procura convencer seus leitores de que o Deus de Israel, por meio de seu Filho Jesus, que venceu a morte, plenificou a salvação de seu povo e, por isso, é seu verdadeiro Salvador.

Depois da introdução do cântico que apontava para a ação salvífica de Deus em favor de seu povo alcançando sua plenitude em Jesus, examinar-se-á a causa desse louvor nos versículos 48 e 49. O primeiro versículo inicia-se com o olhar de Deus “para a pequenez de sua serva” (Lc 1,48a). O verbo utilizado aqui (gr. ἐπιβλέπω) só aparece mais uma vez, em Lc 9,38, numa situação de aflição. O pai de um menino, tomado por um espírito que o atormenta, “grita” por ajuda a Jesus. A ação messiânica de banir o mal é realizada “e todos se maravilhavam com a grandeza de Deus” (Lc 9,43). Em contrapartida, Lucas utiliza com mais frequência outro verbo (gr. ὁράω) para denotar o olhar de Jesus nesse contexto<sup>32</sup>. O opróbrio de Israel, “seu servo” (Lc 1,48.54), expresso na aflição de pecadores, dos pobres e dos excluídos, encontra nesse olhar o amor e a misericórdia de Jesus, verdadeira manifestação do “Todo-Poderoso” (Lc 1,49a).

Assim como os títulos “Senhor” e “Salvador”, a expressão “Todo-Poderoso” (gr. δυνατός), presente no v. 49a do cântico, não só se dirige a Deus, mas também a Jesus. Lucas inicia e finaliza seu evangelho com esse título. Desde a anunciação do nascimento de Jesus, Maria já experimenta o “poder” (gr. δύναμις) do Altíssimo (Lc 1,35). Ela conceberá o Salvador enquanto sua parenta Isabel conceberá o precursor, João Batista, em plena velhice, uma vez que para Deus “nada é impossível” (Lc 1,37), sentença que aparece também em Lc 18,27. Com isso, as “grandes coisas” feitas por Deus se repercutirão nas palavras e nas obras de Jesus. Através delas, o próprio Jesus também receberá o título grego δυνατός, como pronunciou um dos discípulos de Emaús ao final do Evangelho (Lc 24,19)<sup>33</sup>.

Em se tratando do último título, presente na estrofe “Santo é seu nome” do cântico (v. 49b)<sup>34</sup>, há pouquíssimas ocorrências no Evangelho. Uma alusão direta ao Pai encontra-se em Lc 11,2, quando Jesus profere a oração do Pai-Nosso. As outras duas referências, encontradas somente nas narrativas da infância (Lc 1,35; 2,23), dirigem-se a Jesus. Se na apresentação no

<sup>32</sup> São 78 vezes no Evangelho e 64 vezes nos Atos dos Apóstolos.

<sup>33</sup> A palavra δυνατός também aparece em At 7,22 e 18,24. Na primeira referência, no discurso de Estêvão, o termo aparece de forma similar a Lc 24,19, “poderoso em suas palavras e obras”, porém referindo-se a Moisés. A segunda refere-se à forma eloquente de Apolo pregar as Escrituras.

<sup>34</sup> Os títulos presentes no *Magnificat* e que aparecem no restante da obra lucana parecem ser aqueles que mais apresentam ambiguidade, porque ora se referem a Deus Pai, ora a Jesus. Os demais que já aparecem nas narrativas da infância são mais específicos para a pessoa de Jesus: Filho de Filho de Davi (Lc 1,27.32.69; 2,4), Filho do Altíssimo, Filho de Deus (Lc 1,32.35; 2,41-51).



Templo, Jesus é “consagrado” ao Senhor como primogênito, na anunciação, é identificado como o “Santo” (gr. ἅγιον). Nos Atos dos Apóstolos, a referência do título “Santo” a Jesus se torna mais explícita, além de haver maior número de ocorrências, 21 vezes. A comunidade cristã primitiva reconhece em Jesus crucificado-ressuscitado a personificação da santidade de Deus (BROWN, 2005, p. 424).

Essa santidade parece estar vinculada à misericórdia (gr. ἔλεος) como sugere a partícula grega καὶ, que interliga os versículos 49 e 50 do cântico. Entretanto, essa palavra, que aparece pela primeira vez em Lc 1,50, aponta também para todos os feitos de Deus e os demais títulos apresentados nos versículos anteriores. O poder do Senhor Deus e Salvador, que realiza grandes coisas na pessoa de Jesus, tem o ápice de sua revelação em sua misericórdia.

A forma como essa “misericórdia perdura de geração em geração”, desdobrada nos versículos 51 e 53, também repercute ao longo dos vários episódios da obra lucana. Desse modo, a força do braço de Deus (v. 51), presente no decorrer da história de Israel, manifesta-se agora de três modos. O primeiro relaciona-se à ação de Deus diretamente na vida das pessoas. É o caso do favor de Deus a Maria com a vinda do Messias (Lc 1,30-38.49), explicitado no *Magnificat*. Depois, Deus cumula Isabel com sua “misericórdia” (gr. ἔλεος), dando-lhe um filho em plena esterilidade (Lc 1,57-58). A resposta a esse grande benefício de Deus é a alegria (gr. συνέχαριον) de seus parentes e vizinhos assim como o louvor de Zacarias, com o *Benedictus*<sup>35</sup>, após a circuncisão do menino.

O segundo modo está relacionado à ação de Deus com a força de seu braço diretamente na vida de Jesus. Ele o ressuscita dentre os mortos e eleva-o para assentar-se à sua direita, “fazendo-o chefe e Salvador de Israel” (At 2,33; 5,31). Isso se desdobra no terceiro modo que se dá através da vida de Jesus. A força do braço de Deus, assim como sua mão poderosa, é aquela que toca as pessoas (Lc 7,39; 8,44-46), levanta os caídos (Lc 4,39; 5,25; 8,55), ressuscita os mortos (Lc 7,14-15), acolhe os pecadores (Lc 5,30; 7,34; 15,1-2) e dá pão aos famintos (Lc 9,10-17). Os gestos que tornam a misericórdia de Jesus mais visível de fato, “dispersam os homens de coração orgulhoso”, que estão longe de Deus, bastam-se a si e são impiedosos.

---

<sup>35</sup> Assim como o *Magnificat*, esse cântico apresenta duas ocorrências da palavra grega ἔλεος (Lc 1,72.78).

Nos versículos 52 e 53 do *Magnificat*, o amor misericordioso de Deus, que se revela na inversão de valores entre ricos e pobres, repercute nas palavras e nos gestos de Jesus<sup>36</sup>. O primeiro exemplo disso é o discurso das bem-aventuranças e dos “ais” de Lc 6,20-26. Lucas não só retoma o material sinótico das bem-aventuranças (Lc 6,20-23), mas acrescenta seu próprio material, por exemplo, os “ais” (Lc 6,24-26), e aprofunda a contraposição e a inversão de valores entre esses dois grupos. Por um lado, os pobres em situação de fome, choro, rejeição, ódio e infâmia, serão elevados. Saciados, haverão de rir porque Deus os recompensará. Por outro, os ricos outrora saciados e alegres, terão fome e conhecerão “o luto e as lágrimas”. Curioso é que logo em seguida, o evangelista apresenta o tema do amor aos inimigos (Lc 6,27-35) e da misericórdia para com os outros (Lc 6,36-38). Não é por acaso que Tannehill (1996, p. 56) afirma haver uma estreita relação entre esse discurso inaugural de Jesus e o *Magnificat*.

O segundo exemplo dessa inversão de valores está na parábola do homem rico e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31), própria de Lucas. Inicialmente, o homem rico usufrui de seus bens, veste-se de púrpura e de linho fino e banqueteia-se com requinte diariamente (Lc 16,19). Ao morrer e ser sepultado (Lc 16,22), encontra-se agora em tormentos, na mansão dos mortos em meio a chamas (Lc 16,23). Em contrapartida, Lázaro vive seus males na terra. Está coberto de úlceras e faminto. Deseja saciar-se com as migalhas da mesa do rico (Lc 16,20). Ao morrer, é levado pelos anjos, ou seja, exaltado, em contraposição ao sepultamento do rico, rebaixado. Se antes vivia numa situação de penúria, agora goza de saciedade e consolo no seio de Abraão.

Por fim, Lc 1,54-55 resume a ação salvífica de Deus mediante sua misericórdia, encontrando seu rosto humano em Jesus de Nazaré. Ele é o cumprimento da promessa de outrora e agora se torna “a nova e eterna aliança”, que, desde Abraão<sup>37</sup> perdura para sempre (v. 55). Se na própria palavra ἔλεος, e seu equivalente hebraico רַחֲמִים, está presente a concepção de aliança, como vimos, então é inevitável que Jesus exerça a misericórdia para com seu povo.

Uma palavra grega, que denota esse contexto da misericórdia em vista da aliança, é o verbo μνησθῆναι, “lembrar”, presente no versículo 54. Mais que uma recordação, expressa uma ação causada por esse compromisso de Deus com Israel. Assim encontramos o termo em passagens exclusivamente lucanas. No *Benedictus* (Lc 1,72), μνησθῆναι interliga os termos

<sup>36</sup> O apoftegma, que resume essa inversão de posições que encerra as parábolas quanto à escolha dos lugares (Lc 14,11) e do fariseu e do publicano (Lc 18,14) é este: “Pois todo o que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado”.

<sup>37</sup> O patriarca é mencionado com frequência na obra lucana: 15 vezes em Lc e 7 vezes em At.

“aliança” e “misericórdia”. Na crucificação, o “ladrão arrependido”, teme a Deus e reconhece seus pecados, clama por misericórdia ao dizer: “Jesus, lembra-te de mim, quando vieres com teu reino” (Lc 23,42). Ele é atendido prontamente pelo Mestre que firma sua aliança com ele (Lc 23,42). No episódio do túmulo vazio, o termo reporta-se às palavras de Jesus prometidas aos discípulos quanto à sua paixão-morte-ressurreição (Lc 24,6.8)<sup>38</sup>.

Finalmente, nos Atos, o cumprimento das promessas vai além da descendência de Israel. Deus lembra-se dos gentios. Cornélio, mediante suas orações e suas esmolas, é ouvido por Deus e acolhe a salvação de Jesus que chega até ele por meio de Pedro (At 10,4.31). Na pessoa desse centurião romano, “piedoso e temente a Deus” (At 10,2), vê-se a repercussão e o cumprimento da misericórdia que chega “aos que o temem” (Lc 1,50). O próprio Pedro testemunha isso diante de seus irmãos em Jerusalém. Lembrando das promessas de Jesus, exorta-os para que a ação salvífica de Deus não seja impedida, sobretudo na amplitude do mundo gentio (At 11,15-17).

Portanto, sob um olhar prospectivo do amor e da misericórdia de Deus no *Magnificat*, verifica-se sua fidelidade à aliança a seu povo que atinge seu pleno cumprimento na pessoa de Jesus de Nazaré. Seus gestos e palavras revelam o socorro de Deus nas situações difíceis daqueles que clamam por sua ajuda. Assim, Israel e todas as nações que usufruem das promessas a Abraão (Gn 12,1-3) experimentam na fé em Jesus Cristo sua salvação.

## 2.4 Retomando o caminho

O percurso partiu das narrativas da infância de Jesus com o intuito de averiguar sua intrínseca relação com o restante do Evangelho. Inseridas ulteriormente, Lucas ampliou o querigma primitivo, até então compreendido do batismo à ascensão de Jesus. Mais que uma simples biografia, o papel dessas narrativas consiste em aprofundar a identidade do Messias desde suas origens sob uma perspectiva pascal.

Se, por um lado, foi possível distinguir o bloco de Lc 1–2 do restante do Evangelho quanto ao estilo e à linguagem, por outro, pode-se perceber a relação intrínseca entre ambos, resultando na unidade da intenção teológica do evangelista. Desse modo, as narrativas da infância apresentaram uma síntese teológica e cristológica e já revelaram no menino Jesus, sob o olhar do evento pascal, a ação salvífica de Deus na história humana.

---

<sup>38</sup> Marshall (1978, p. 85) analisando o verbo *μνησθηναί*, ainda faz referência a Lc 16,25 no contexto da parábola do rico e de Lázaro. Entretanto, deixa de lado as ocorrências de Atos, que aqui foi mencionado.

Adentrando-se na estrutura de Lc 1–2, marcada pelo paralelismo entre a vida de Jesus e de João Batista, encontraram-se os hinos. Ao situar o *Magnificat* (Lc 1,46-55) nesse bloco narrativo, verificou-se que foi inserido na narrativa da visitação de Maria à Isabel para que, formando uma pequena unidade (Lc 1,39-56), interligasse a anunciação de Jesus com o nascimento a circuncisão de João Batista.

Assim como os outros hinos, concluiu-se que o *Magnificat*, mesmo com um estilo muito diferente das narrativas da infância, por se aproximar da poesia hebraica, inclusive marcado por várias citações do AT, não pode ser considerado uma “peça estranha”. Isso porque não só assimilou, mas também interligou temas presentes nessas narrativas, que introduziram o evangelho.

Desse modo, assegurando a unidade entre o cântico e o restante do evangelho, apresentou-se a teologia lucana sob a perspectiva do “amor” e da “misericórdia” no *Magnificat*. Mesmo que o objetivo não fosse fazer uma análise exegética detalhada e exaustiva de Lc 1,46-55, tomaram-se alguns de seus elementos que auxiliaram a abordagem. Com isso, a análise teológica partiu de dois olhares: um *retrospectivo* e outro *prospectivo*.

No primeiro, percorrendo as referências ao AT, verificou-se que o amor e a misericórdia de Deus no *Magnificat* estão intrinsecamente ligados à fidelidade à aliança feita a seu povo desde o tempo dos patriarcas, como denota a palavra grega ἔλεος, e seu equivalente hebraico רַחֲמִים. Não é por acaso que ocorreu em um número considerável de referências veterotestamentárias, e, por sua vez, foi vinculada ao contexto de salvação diante da aflição daquele que clama auxílio. Logo, o evangelista procurou embasar a ação salvífica de Deus ao longo da História de Israel e convidou sua comunidade a reconhecer que desde sempre ela é assistida por Deus.

Sob o olhar *prospectivo*, foi analisada a ligação do *Magnificat* com o restante da obra lucana numa perspectiva cristológica. Comentaram-se as sentenças e as principais palavras e expressões do hino que apareceram em Lc-At. Dentre elas, destacaram-se os títulos messiânicos (Senhor, Salvador, Todo-Poderoso, Santo), que na obra lucana, ora se dirigem a Deus, ora a Jesus Cristo, o que já aponta para uma equiparação entre eles. O interessante é que todos esses títulos retrataram a ação salvífica de Deus, que impelido pelo seu amor misericordioso, agiu com seu braço forte *diretamente na vida dos personagens do NT* (Maria, Isabel, Zacarias); *na vida de Jesus*, ressuscitando-o dos mortos e elevando-o à sua direita; e *através da vida de Jesus* em seus gestos e suas palavras.

O tocar, o olhar, o levantar, o ensinar, o ressuscitar de Jesus na vida de seus interlocutores convergem para a inversão de valores e a restituição de bens, maneira palpável da manifestação do amor misericordioso de Deus. Se as referências ao AT já sinalizavam isso, o evangelista, nas bem-aventuranças e na parábola do rico e do pobre Lázaro, apresentou esse tema em sua máxima expressão.

Portanto, através da abordagem sob um olhar *retrospectivo* e *prospectivo*, verificou-se a importância de tratar o tema do “amor” e da “misericórdia” no *Magnificat*. Esse cântico apresentou-se como uma “dobradiça” entre o tempo da promessa (AT) e o tempo de seu cumprimento (NT). Assim, o amor misericordioso de Deus, em vista de sua fidelidade à aliança feita com seu povo, provoca uma ação salvífica que alcança sua plenitude na pessoa de Jesus de Nazaré, expressa em suas palavras e gestos, como se abordará nos próximos dois capítulos.

### 3 O AMOR E A MISERICÓRDIA NOS ENSINAMENTOS DE JESUS: O BOM SAMARITANO (Lc 10,29-37) E O PAI MISERICORDIOSO (Lc 15, 11-32)

Depois da apresentação da teologia do amor e da misericórdia de Deus no *Magnificat* (Lc 1,46-55), será abordado o tema sob a perspectiva das palavras e dos gestos de Jesus, de acordo com o modo como o evangelista desenvolve sua catequese (Lc 24,19; At 1,1).

Este capítulo deter-se-á apenas nos ensinamentos de Jesus presentes nas parábolas. Restringindo-se à fonte própria de Lucas (SLc), serão analisadas, especificamente, as parábolas do bom samaritano (Lc 10,29-37) e do pai misericordioso (Lc 15,11-32)<sup>1</sup>.

Em um primeiro momento, serão apresentados alguns traços das parábolas lucanas, destacando suas influências, suas principais características e seus ouvintes. Em seguida serão situadas, no conjunto da obra, na seção da “Subida a Jerusalém” (Lc 9,51–19,44), bloco no qual está concentrado o material próprio de Lucas.

Posteriormente, será feito um estudo das parábolas do bom samaritano (Lc 10,29-37) e do pai misericordioso (Lc 15,11-32), seguindo os passos da análise narrativa. Com isso, serão explorados elementos comuns e distintos desses episódios, realçando os personagens, o ambiente e as ações que delineiam a maneira como o amor e a misericórdia de Deus se manifestam na pessoa de Jesus.

Portanto, o leitor é convidado a se deixar interpelar pelas parábolas e a experimentar o amor misericordioso do Mestre, a fim de tomar a decisão de praticá-lo e testemunhá-lo como verdadeiro discípulo.

#### 3.1 Situando as parábolas lucanas

As parábolas de Jesus são tomadas do cotidiano do mundo semita. Têm a finalidade de encorajar, consolar, admoestar, chamar à atenção, legitimar um comportamento, além de confirmar ou negar uma concepção (PITTNER, 1994, p. 217).

Retomando seus ensinamentos, a igreja lucana procurou compor uma catequese que exortasse os discípulos a recobrem o ânimo missionário; valorizassem e recuperassem o fervor da oração; assumissem os valores éticos baseados no amor fraterno; defendessem de

---

<sup>1</sup> Os comentadores comumente utilizam a expressão “Parábola do bom samaritano” ao referir-se a Lc 10,29-37, e a classificam como *relato exemplar* (BOVON, 1995, p. 117), *narrativa exemplar* (GOURGES, 2005, p. 17) ou *conselho parenético* (FITZMYER, 1987, p. 265). Lc 15,11-32, junto às narrativas da ovelha e da dracma perdida, é classificada como “parábola”. O termo (gr. παραβολήν) que aparece no v. 3 pode sugerir essa denominação (BOVON, 1995, p. 28; FITZMYER, 1986, p. 648; GOURGES, 2006, p. 113). Neste estudo serão utilizadas as palavras “narrativa”, “episódio” e “parábola” para se referir às parábolas do bom samaritano e do pai misericordioso.

seus opositores os pobres e os pecadores, que na época de Jesus eram os escribas, os fariseus e os mestres da lei. Porém, na época da igreja tardia de Lucas, possivelmente eram os líderes da comunidade que necessitavam exercer o perdão e a compaixão para com seus irmãos falhos na fé, ou os “cristãos observantes e empenhados” receosos em acolher os novos convertidos na comunidade cristã (FABRIS, 2006, p. 159).

Como bem percebeu Jeremias (2016, p. 20), as parábolas lucanas, mesmo revelando o mundo de Jesus de Nazaré, sofreram influência do helenismo e, por isso, apresentam alguns elementos extrapalestinoses como as casas com subsolo e com vestíbulo “a partir do qual a luz ilumina os que entram”, incomum ao costume palestino (Lc 6,47-48; 8,16; 11,33); a palavra *πράκτωρ*, em Lc 12,58, para designar um oficial no tribunal (diferentemente de “ὑπηρέτης”, servo da sinagoga, em Mt 5,25); a sementeira no grão de mostarda no horto (Lc 14,35), classificando a mostarda como planta de horta, um costume helenístico, proibido na Palestina; o emprego do sal como adubo, uso não testemunhado nessa região; o rio que transborda, em Lc 6,48, diferentemente das chuvas torrenciais, em Mt 7,25.

Os ensinamentos de Jesus de Nazaré despertavam a curiosidade de muitas pessoas. As parábolas constantemente fazem referência à multidão ou ao povo como ouvintes. Desse modo, destacam-se, dentre eles, dois grupos de interlocutores. De um lado, estão os discípulos, de outro, os escribas, os fariseus e os mestres da lei, ou seja, os representantes da lei que se opõem aos pecadores. Quando Jesus se dirige aos discípulos, as parábolas geralmente se apresentam com tom de exortação e ensinamento. Assim se observa no material próprio de Lucas, por exemplo: a parábola dos servos vigilantes (Lc 12,16-20), do construtor da torre (Lc 14,31-32), do rei guerreiro (Lc 14,31-32), do gerente astuto (Lc 16,1-8), do senhor e do servo (Lc 17,7-10), do juiz e da viúva (Lc 18,1-7). Quando os interlocutores de Jesus são os escribas e os fariseus, as parábolas transmitem uma exortação de caráter apologético, em favor dos pecadores, apelando para a Boa Nova da Salvação, como ocorre nas parábolas da misericórdia (Lc 15,1-32), do rico e do Lázaro (Lc 16,19-31) e do bom samaritano (Lc 10,30-37).

Praticamente todas as parábolas próprias de Lucas encontram-se na seção da “Subida para Jerusalém” (Lc 9,51–19,44)<sup>2</sup>. O evangelista tomando seu material próprio (SLc) e a fonte “Q”, amplia o que Marcos escreveu em apenas um capítulo (Mc 10) e Mateus em dois (Mt 19–20)<sup>3</sup>. Se os evangelhos segundo Mateus e segundo Marcos apresentam Jesus passando

<sup>2</sup> Deixou-se de fora a “parábola dos dois devedores” (Lc 7,41-43) por ser diferente das demais, apresentando-se mais como uma pequena ilustração ao tema do amor e da acolhida dos pecadores que perpassa o episódio.

<sup>3</sup> Fitzmyer (1986, p. 124) nomeia essa ampliação como “interpolação maior”.

pelo território da Judeia (Mt 19,1; Mc 10,1), Lucas, por sua vez, traça o itinerário de Jesus rumo a Jerusalém passando pela Samaria (Lc 9,52). Quiçá, o evangelista ao ressaltar os samaritanos, se interessasse também pelos pagãos, porque ambos são excluídos pelos judeus.

Na seção que antecede a da subida para Jerusalém (Lc 4,14–9,50), a pregação de Jesus apontava para o povo de Israel, sobretudo o ambiente sinagoga em dia de sábado (Lc 4,14.16.33.44; 5,17-26; 6,6). No entanto, o evangelista, nesta seção, já manifesta seu interesse de anunciar a Boa Nova àqueles que não pertencem a Israel. Cita, na sinagoga de Nazaré, a viúva de Sarepta e o sírio Naamã (Lc 4,26-27) e fala àqueles que querem impedi-lo e retê-lo em Carfanaum: “Devo anunciar também a outras cidades a Boa Nova do Reino, pois é para isso que fui enviado” (Lc 4,43b).

Por outro lado, é a seção da “Subida a Jerusalém” (Lc 9,51–19,44)<sup>4</sup> que salienta as nações fora de Israel. Diversos elementos atestam o interesse pelos pagãos. O envio dos 72 (Lc 10,1-12), por exemplo, cujo número retrata a quantidade das nações pagãs elencadas em Gn 10,1-32. As palavras de Jesus favoráveis aos pagãos, sobretudo, quando os convida a tomar lugar à mesa no Reino de Deus (Lc 13,28-29; 14,15-24). Jesus encerra seu discurso dizendo: “Os últimos serão os primeiros e os primeiros, os últimos” (Lc 13,30). Ademais, Lucas omite as narrativas que contêm palavras hostis aos pagãos em comparação com os sinóticos (Mc 7,24-30; Mt 15,21-28; cf. CASALEGNO, 2003, p. 162-163).

Além do interesse pelo anúncio da Boa Nova aos pagãos, em Lc 9,51–19,44 intensificam-se os ensinamentos aos discípulos, apresentando-se com profundidade a identidade de Jesus. A seção anterior já iniciou a catequese dos discípulos no sermão da planície (Lc 6,20-49), com a explicação da parábola do semeador (Lc 8,4-15) e o fechamento de um conjunto de episódios (Lc 8,16-21). Todavia, a caminhada para Jerusalém vai apontando para o desfecho da missão de Jesus. Ele será entregue, julgado e condenado à crucificação na Cidade Santa. Por isso, faz-se necessário preparar com mais intensidade os discípulos para que saibam que tipo de Messias é Jesus e, assim, continuem a missão iniciada do Mestre.

Desse modo, a seção da “Subida a Jerusalém” é marcada pelos vocábulos “Jerusalém” (gr. Ἱερουσαλήμ: Lc 9,51.53; 10,30; 13,4.22.33.34.34; 17,11; 19,11), “andar” (gr. πορεύω: Lc 9,51.53.56.57; 10,38; 13,31.33; 14,25; 17,11), “caminho” (gr. ὁδός: Lc 9,57; 10,4.31; 11,6;

<sup>4</sup> As expressões “caminhar à frente” e “subindo para Jerusalém” (Lc 19,28) aparece semelhantemente em Lc 9,51-52 e pode sugerir os limites da seção da “Subida a Jerusalém”. Fitzmyer (1986, p. 648) limita o fim da seção em Lc 19,27. Enquanto Bovon (1995, p. 35) encerra-a em Lc 19,44, quando, de fato, Jesus entra no Templo (Lc 19,45), mesmo que se tenha a presença da cidade à distância, como sugere Lc 19,28.41-44. Green (1997, p. 399, nota 18), por sua vez, afirma que Lc 19,28-48 funciona como transição, como sugere os termos “perto” (Lc 19,11), “subindo” (Lc 19,41), “aproximando” (Lc 19,45) e “entra” (Lc 19,47) em Jerusalém.



12,58; 14,23; 18,35; 19,36), além das 55 referências de “ir/vir” (gr. ἔρχομαι). Jesus caminha à medida que ensina seus discípulos. Eles precisam prosseguir decididamente sem olhar para trás (Lc 9,62). E experimentam, logo de início, a alegria da missão, ulteriormente compartilhada com o próprio Jesus que exulta o Pai (Lc 10,1-24). A oração, também, é um elemento essencial nesse itinerário para que não desanimem em face das dificuldades (Lc 11,1-13). Como verdadeiros discípulos que ouvem e observam a Palavra de Deus (Lc 11,28), precisam discernir os sinais dos tempos (Lc 12,54-59) e estar de prontidão à espera do Mestre (Lc 12,35-48). Logo, entre as 15 parábolas próprias de Lucas desta seção e os inúmeros episódios que trazem orientações práticas sobre a proposta do Evangelho de Jesus, os discípulos vão conhecendo mais de perto o Mestre e seu caminho. Quem seria, então, Jesus de Nazaré?

Green (1997, p. 394-396) apresenta cinco pontos essenciais na jornada de Jesus para Jerusalém e mostra sua identidade com a chave interpretativa de Is 58,6 e 61,1-2. Primeiramente, Jesus manifesta a *vinda da Salvação em sua plenitude para todo povo*, como já ventilam as narrativas da infância (Lc 1,46-55; 2,29-32). Isso resulta em *Jesus como causa de divisão para Israel*, como mencionou Simeão (Lc 2,34). Ele causa a hostilidade das autoridades porque se volta para os excluídos e pecadores além de praticar atos salvíficos em pleno sábado. As controvérsias resultarão em ensinamentos não só para as multidões, mas principalmente, para os discípulos, que são chamados a assumir uma postura diferente da dos escribas e dos fariseus. Adiante, vai-se desenvolvendo *a figura de Jesus cumpridor da proposta de Deus, pelo que sofrerá rejeição e será morto*. A subida para Jerusalém, então, *prepara o tempo da partida de Jesus*. Paulatinamente, o Mestre vai mostrando aos discípulos o destino que também os espera, mesmo que ainda não o compreendam. Assim, o *Êxodo de Jesus*, na viagem a Jerusalém é o cumprimento da ação salvífica de Deus juntamente com a formação da comunidade de discípulos. Eles serão chamados a viver o mistério pascal do Mestre e a assumir a missão de testemunhá-lo até os confins do mundo.

Percorrendo a seção da “Subida a Jerusalém” (Lc 9,51–19,44), na qual aparecem todas as parábolas próprias de Lucas, convém situar as parábolas do bom samaritano (Lc 10,29-37) e do pai misericordioso (Lc 15,11-32). A narrativa do bom samaritano (Lc 10,29-37) está situada na primeira parte desta seção. Aqui é apresentado o caminho do verdadeiro discípulo de Cristo que deve focar na observância dos mandamentos, sobretudo, o amor ao próximo, a escuta da Palavra, a comunhão e a oração a Deus. Assim, após a má acolhida de Jesus em um povoado da Samaria (Lc 9,51-56), os discípulos, prosseguindo viagem, escutam as exigências do discipulado (Lc 9,57-62), para, em seguida, partirem em missão (Lc 10,1-24). Diante das

maravilhas da missão, Jesus, dando graças ao Pai, expõe a dicotomia do Evangelho. Ele está oculto para os sábios e entendidos, por não conseguirem compreender e aderir à sua mensagem, e se revela aos pequeninos que escutam atentamente e lhe aderem (Lc 10,21). Os discípulos, então, são chamados a participar desse último grupo e, por isso, são felizes (Lc 10,23). Para isso, devem aprender o grande mandamento que marca o discipulado cristão. É a partir da indagação de um legista, no meio dos discípulos, sobre a herança da vida eterna, que o grande mandamento de amar a Deus e ao próximo como a si mesmo será desenvolvido.

Por sua vez, a parábola do pai misericordioso (Lc 15,11-32), unida às parábolas da ovelha e da dracma perdida constituem o capítulo central da obra lucana<sup>5</sup>. Depois dos discípulos ouvirem Jesus declarar-se como profeta recusado pelos homens e destinado à morte (Lc 13,22-35), bem como as condições para herdar o Reino de Deus (Lc 14), Lc 15 introduz uma nova subseção. Após as murmurações dos fariseus e dos escribas quanto à aproximação dos publicanos e dos pecadores, Jesus conta-lhes “esta parábola” (gr. τὴν παραβολὴν ταύτην). Essa expressão subtende um único discurso de Jesus, além da unidade literária e temática que constituem as três parábolas. Seria, pois, uma “parábola tripla”, demarcada por suaves interrupções. Entretanto, a grande maioria dos comentadores apresentam-nas como “três parábolas”, em vista das três figuras diferentes, ainda que o pensamento seja o mesmo: a alegria de encontrar o que estava perdido.

Portanto, caminhando com Jesus rumo a Jerusalém (Lc 9,51–19,44), o discípulo é chamado a dar continuidade à sua missão. Precisa conhecer a verdadeira identidade do Mestre e aprender seus ensinamentos, sobretudo, o amor ao próximo, ensinado na parábola do bom samaritano (Lc 10,29-37), e a misericórdia aos pecadores, apresentada na parábola do pai misericordioso (Lc 15,11-32).

### **3.2 Os traços do Amor e da Misericórdia nas parábolas do bom samaritano (Lc 10,29-37) e do pai misericordioso (Lc 15,11-32)**

Depois de situadas as parábolas do bom samaritano (Lc 10,29-37) e do pai misericordioso (Lc 15,11-32), na seção da “Subida a Jerusalém” (Lc 9,51–19,44), convém aprofundar os traços do amor e da misericórdia de Deus.

---

<sup>5</sup> A estrutura constituída de introdução e de duas parábolas seguidas de uma mais desenvolvida é comum no terceiro evangelho. A parábola da figueira (Lc 13,6-9) é antecedida por dois episódios menores (v. 2-5), assim como Lc 14,16-24, a parábola da grande ceia, posterior às duas parábolas menores (FABRIS, 2005, p. 159, nota 32).

Para isso, seguindo os passos da análise narrativa, será feita uma abordagem em conjunto das duas parábolas. Serão destacadas suas semelhanças e suas diferenças, verificadas pelo uso dos vocábulos, pela ação dos personagens e pela estrutura redacional. Os textos serão analisados a partir de uma tradução instrumental do texto grego de Nestle-Aland (2012, p. 227-228; 248-251) e, quando necessário, serão destacadas suas principais variantes textuais.

### 3.2.1 Traduções instrumentais dos textos analisados

**Quadro 1 – Texto grego e tradução de Lc 10,25-37**

<b>Texto Grego</b>	<b>v.</b>	<b>Tradução</b>
Καὶ ἰδοῦ, νομικός τις ἀνέστη, ἐκπειράζων αὐτόν, καὶ λέγων, Διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;	25a 25b	E eis certo intérprete da Lei se levantou pondo-o à prova, dizendo: Mestre, que tendo feito herdarei a vida eterna?
ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις;	26a 26b	Então, Ele lhe falou: Que está escrito na Lei? Como lês?
ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.	27a 27b 27c	então ele tendo respondido, disse: amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, e em toda a tua alma, em toda a tua força, e em todo o teu entendimento; e o teu próximo como a ti mesmo.
Εἶπεν δὲ αὐτῷ, Ὅρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει, καὶ ζήσῃ.	28	Disse, porém a ele: Respondeste corretamente: faze isto e viverás.
Ὁ δὲ θέλων δικαιοῦν ἑαυτὸν εἶπεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν, Καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον;	29a 29b	Ele, porém, querendo justificar-se, disse a Jesus: E quem é o meu próximo?
Ἐπολαβὼν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄνθρωπός τις κατέβαινε ἀπὸ Ἱερουσαλήμ εἰς Ἱεριχὼ καὶ λησταῖς περιέπεσεν, οἳ καὶ ἐκδύσαντες αὐτόν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ.	30a 30b	Jesus tendo retomado, disse: Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e caiu em volta de salteadores, os quais, não só tendo-lhe roubado, mas também lhe deram golpes, retiraram-se, tendo-o deixado semimorto.
κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεὺς τις κατέβαινε ἐν τῇ ὁδῷ ἐκεῖνη καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρήλθεν·	31a 31b	Por sorte, certo sacerdote descia por aquele mesmo caminho e, vendo-o, passou adiante.
ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης [γενόμενος] <sup>6</sup> κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρήλθεν.	32	Semelhantemente, porém, também um levita [sobrevio] ao lugar e, tendo visto, passou adiante.

<sup>6</sup> O termo entre colchetes, traduzido por “sobrevio”, não se encontra nos manuscritos  $\mathfrak{P}^{75}$   $\mathfrak{N}^2$  B L  $\Xi$  070  $f^1$  33.700.892. 1241. Enquanto ἐλθὼν não se encontra  $\mathfrak{P}^{45}$  D Π / 2211. Uma possível redundância do texto poderia explicar a omissão de um ou outro termo pelos copistas. Mas em vista da expressão γενόμενοι κατα em At 27,7, preferiu-se a leitura de γενόμενος κατα, sendo uma expressão tipicamente lucana (METZGER, 2006, p. 128).

Σαμαρίτης δέ τις ὄδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη,	33a 33b	Certo samaritano, porém, que seguia em viagem, veio sobre ele e, tendo visto, moveu-se de compaixão.
καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτήνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ.	34a 34b	E, aproximando-se, atou os ferimentos dele, derramando azeite e vinho; colocando-o sobre o seu próprio animal, conduzi-o para uma hospedaria e cuidou dele.
καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν ἔδωκεν δύο δηνάρια τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν· ἐπιμελήθητι αὐτοῦ, καὶ ὅ τι ἂν προσδαπανήσης ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με ἀποδώσω σοι.	35a 35b	No dia seguinte, tirou dois denários, os entregou ao hospedeiro, e disse: Cuida dele, e o que quer que se gaste mais, eu te pagarei no meu voltar.
τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς ληστές;	36	Qual destes três te parece ter sido o próximo do que caiu nas mãos dos salteadores?
ὁ δὲ εἶπεν· ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ. εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου καὶ σὺ ποιεῖ ὁμοίως.	37a 37b	Ele, porém, disse: O que usou de misericórdia para com ele. Então, Jesus lhe disse: Vai e faze tu semelhantemente.

**Quadro 2 – Texto grego e tradução de Lc 15,1-3.11-32**

<b>Texto Grego</b>	<b>v.</b>	<b>Tradução</b>
ἦσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ.	1	Estavam, porém, aproximando-se todos os publicanos e os pecadores para o ouvir.
καὶ διεγόγγυζον οἱ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς λέγοντες ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς.	2	E murmuravam tanto os fariseus quanto os escribas, dizendo que este pecadores recebe e come com eles.
εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγων·	3	Falou-lhes então esta parábola, dizendo:
εἶπεν δέ· ἄνθρωπός τις εἶχεν δύο υἱούς.	11	Falou, porém: Certo homem tinha dois filhos.
καὶ εἶπεν ὁ νεώτερος αὐτῶν τῷ πατρί· πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας. ὁ δὲ διεἶλεν αὐτοῖς τὸν βίον.	12	E disse o mais jovem deles ao pai: Pai, dá-me a parte dos bens que me cabe. Ele, porém, repartiu-lhes o sustento.
καὶ μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας συναγαγὼν πάντα ὁ νεώτερος υἱὸς ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακρὰν καὶ ἐκεῖ διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως.	13a 13b 13c	E depois de não muitos dias, tendo ajuntado tudo, o filho mais jovem partiu para uma região longínqua e ali dissipou todos os seus bens, vivendo sem salvação.
δαπανήσαντος δὲ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο λιμὸς ἰσχυρὰ κατὰ τὴν χώραν ἐκείνην καὶ αὐτὸς ἤρξατο ὑστερεῖσθαι.	14	Tendo gasto, porém, tudo, sobreveio àquela região uma fome severa e ele começou a passar necessidade.
καὶ πορευθεὶς ἐκολλήθη ἐνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης, καὶ ἔπεμψεν αὐτὸν εἰς τοὺς ἀγροὺς αὐτοῦ βόσκειν χοίρους,	15a 15b	E, tendo ido, juntou-se a um dos cidadãos daquela região, e o mandou para os seus campos para apascentar porcos,
καὶ ἐπεθύμει χορτασθῆναι ἐκ τῶν κερατίων	16	E, desejava ser fartado das alfarrobas

ων ἤσθιον οἱ χοῖροι, καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῶ.		que os porcos comiam; mas ninguém lhe dava.
εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν ἔφη· πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρός μου περισσεύονται ἄρτων, ἐγὼ δὲ λιμῶ ὧδε ἀπόλλυμαι.	17a 17b	Então, vindo em si mesmo em si, dizia: Quantos trabalhadores de meu pai têm abundância de pães, e eu aqui morrendo de fome!
ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ ἐρῶ αὐτῶ· πάτερ, ἤμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου,	18	Levantar-me-ei, irei ter com o meu pai, e lhe direi: Pai, pequei contra o céu e diante de ti;
οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱός σου· ποιήσόν με ὡς ἓνα τῶν μισθίων σου.	19	Não mais sou digno de ser chamado teu filho; faze-me como um dos teus trabalhadores.
καὶ ἀναστὰς ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ. Ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος εἶδεν αὐτὸν ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη καὶ δραμῶν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν.	20a 20b 20c	E, levantando-se, foi para seu pai. Ainda, porém, ele longe distando, seu pai o avistou, e, encheu-se de compaixão dele, e correndo, caiu sobre o pescoço dele e o beijou.
εἶπεν δὲ ὁ υἱὸς αὐτῶ· πάτερ, ἤμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱός σου.	21a 21b	Disse-lhe, porém, o filho: Pai, pequei contra o céu e diante de ti; não mais sou digno de ser chamado teu filho.
εἶπεν δὲ ὁ πατήρ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ· ταχὺ ἐξενέγκατε στολὴν τὴν πρώτην καὶ ἐνδύσατε αὐτόν, καὶ δότε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας,	22a 22b 22c	Disse, porém, o pai, aos seus servos: depressa trouxe a primeira roupa, vesti-o e dai-lhe um anel no dedo e sandálias nos pés,
καὶ φέρετε τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, θύσατε, καὶ φαγόντες εὐφραίνωμεν,	23	E trouxe o novilho cevado, sacrificai e, tendo comido festejemos,
ὅτι οὗτος ὁ υἱὸς μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὐρέθη. καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι.	24	porque este meu filho estava morto e tornou a viver, estava perdido e foi encontrado. e começaram a festejar.
Ἦν δὲ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος ἐν ἀγρῶ· καὶ ὡς ἐρχόμενος ἤγγισεν τῇ οἰκίᾳ, ἤκουσεν συμφωνίας καὶ χορῶν,	25	Estava, porém, seu filho mais velho no campo; e, quando estava vindo, aproximou-se da casa, ouviu música e danças.
καὶ προσκαλεσάμενος ἓνα τῶν παίδων ἐπυνθάνετο τί ἂν εἴη ταῦτα.	26	E tendo chamado um dos criados perguntou-lhe o que seria isto.
ὁ δὲ εἶπεν αὐτῶ ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἤκει, καὶ ἔθυσεν ὁ πατήρ σου τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, ὅτι ὑγιαίνοντα αὐτὸν ἀπέλαβεν.	27a 27b	Então, disse-lhe: Veio teu irmão, e teu pai sacrificou o novilho cevado, porque o recebeu de volta estando com saúde.
ὠργίσθη δὲ καὶ οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν, ὁ δὲ πατήρ αὐτοῦ ἐξελθὼν παρεκάλει αὐτόν.	28a 28b	Porém, ficou com muita raiva e não queria entrar; saindo, porém, o pai, insistia com ele.
ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ πατρὶ αὐτοῦ· ἰδοὺ τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε ἐντολήν σου παρήλθον, καὶ ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον ἓνα μετὰ τῶν φίλων μου εὐφραίνω·	29a 29b	Mas respondendo, disse a seu pai: Eis tantos anos que te sirvo sem jamais transgredir uma ordem tua, e a mim nunca deste um cabrito para alegrar-me com os meus amigos;
ὅτε δὲ ὁ υἱὸς σου οὗτος ὁ καταφαγὼν σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν ἦλθεν, ἔθυσας αὐτῶ τὸν σιτευτὸν μόσχον.	30	Quando, porém, veio esse teu filho, que dissipou os teus bens com meretrizes, mandaste para ele o novilho cevado.

ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σὰ ἐστίν·	31a 31b	Então, lhe disse: Filho, tu sempre estás comigo; E tudo o que é meu é teu.
εὐφρανθήμηναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν, καὶ ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη.	32a 32b 32c	Mas, convinha festejar-se e alegrar-se, porque esse teu irmão estava morto e tornou a viver, estava perdido e foi encontrado.

### 3.2.2 O contexto inicial e a motivação das parábolas

As parábolas do bom samaritano e do pai misericordioso são precedidas por Lc 10,25-28 e Lc 15,1-3 que introduzem a situação inicial de Jesus e seus interlocutores.

Levanta-se no meio dos discípulos um legista que procura provar Jesus, indagando-lhe sobre como herdar a vida eterna (Lc 10,25). O diálogo é, então, iniciado entre o doutor da lei e Jesus, enquanto os discípulos supostamente se apresentam como expectadores, juntamente com a multidão que ouve a discussão. Pecadores e publicanos não estão diretamente na cena. Eles não são mencionados. Tampouco, são a causa da discussão propriamente dita, como acontece no contexto inicial de Lc 15. Entretanto, pode-se entrever uma controvérsia entre judeus, representados pelo doutor da lei, e samaritanos, vistos como pecadores.

Os versículos que introduzem imediatamente a parábola do bom samaritano estão presentes em Mateus e em Marcos. Apresentam o conteúdo do diálogo: o tema do mandamento do amor. As coincidências, comparando-se com Mateus, podem pressupor a utilização da fonte “Q” por Lucas<sup>7</sup>. Entretanto, também são detectadas muitas peculiaridades lucanas que aludem ao uso de fonte própria pelo evangelista como defende Bovon (2002, p. 113). Diferentemente dos outros sinóticos, que sublinham a distinção dos dois mandamentos, com a expressão “o primeiro de todos” (gr. Πρώτη πάντων) (Mc 12,29 par.) e o vocábulo “segundo” (gr. δευτέρα) (Mc 12,31 par.), Lucas omite o verbo “amarás” (gr. ἀγαπήσεις), quando cita Lv 19,18, e utiliza o conectivo καὶ, interligando os dois mandamentos. Transforma-os, então, em um único mandamento e o remete à herança da vida eterna. Também é intercalada uma contrapergunta: “Que está escrito na Lei? Como lê?” A resposta decisiva parte do doutor da Lei e não de Jesus, diferentemente do “escriba” (gr. γραμματεὺς)

<sup>7</sup> Além da proximidade da citação bíblica tomada do AT, Bovon elenca as seguintes coincidências com Mateus: a) A designação do interlocutor como legista (gr. νομικός) (Mt 22,35; Lc 10,25); b) A intenção de pôr a prova Jesus (Mt 22,35; Lc 10,25); c) O vocativo “Mestre” (Mt 22,36; Lc 10,25); d) A expressão “na Lei” (Mt 22,36; Lc 10,26; cf. BOVON, 2002, p. 112).

citado em Marcos. O evangelista dá uma forma particular à citação bíblica<sup>8</sup>. Logo, observando o paralelo com Mt e Mc, percebe-se uma reelaboração lucana que prepara a narrativa do bom samaritano, exclusiva de Lucas.

Por outro lado, os primeiros versículos de Lc 15, que introduzem não só a narração do pai misericordioso (Lc 15,11-32), mas também os trechos que o antecedem (Lc 15,4-7: a ovelha perdida; Lc 15,8-10: a dracma perdida), encontram semelhança em Mt 9,10-13. Enquanto pecadores e publicanos aproximam-se de Jesus (Lc 15,1), fariseus e escribas murmuram entre si acerca do Mestre, porque recebe pecadores e come com eles (Lc 15,2). Os discípulos supostamente são expectadores, como se apresentam no contexto de Lc 10,25-37. Assim, os interlocutores de Jesus aos quais são dirigidas as parábolas pertencem ao grupo das autoridades que observam rigorosamente a lei: legista, fariseus e escribas. Eles vão constituindo um bloco opositor a Jesus na medida em que seus gestos e suas palavras os incomodam<sup>9</sup>.

Em Lc 10,25-28, encontra-se um diálogo fecundo entre Jesus e o doutor da lei. Jesus devolve a pergunta ao seu interlocutor e busca extrair a resposta dele (Lc 10,26). Após a fala exemplar do legista acerca do grande mandamento (Lc 10,27), o Mestre elogia sua resposta e o motiva a praticá-la, supostamente findando o diálogo (Lc 10,28). Na tentativa de querer se justificar, o legista continua a conversa. Se ele apresenta o mandamento de forma clara, a categoria de “próximo”, parte integrante do mandamento, levanta dissonâncias em sua compreensão. Se sua intenção era novamente provar Jesus, esse aprofunda o significado de próximo contando-lhe a parábola do bom samaritano.

Em Lc 15,1-3, não há diálogo entre Jesus e seus opositores. Existe a escandalosa contradição entre a ação de aproximação de todos os publicanos e pecadores para escutar Jesus e a repulsa dos fariseus e dos escribas. De alguma forma, o Mestre percebe a indignação dessas autoridades da lei que reprovam seu relacionamento com os publicanos e pecadores. Não foi mais a pergunta curiosa ou provocativa feita pelo doutor da lei, em Lc 10,29, e sim a simples murmuração de seus opositores que impeliu Jesus a contar a parábola dos perdidos.

<sup>8</sup> Lucas omite a primeira parte do *Shemá* (“Ouve, ó Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor!”) que Marcos utilizou da LXX e inicia o mandamento já com a segunda parte, o mandamento em si “*Amarás o Senhor teu Deus...*”. Quanto aos termos dessa citação, Lucas antecede a preposição  $\xi\kappa$  e insere o termo  $\tau\eta\varsigma$  somente ao termo  $\kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha\varsigma$  (coração) e  $\epsilon\upsilon$   $\acute{\omicron}\lambda\eta$   $\tau\eta$  aos demais, enquanto Marcos utiliza  $\xi\kappa$   $\acute{\omicron}\lambda\eta\varsigma$   $\tau\eta\varsigma$  para todos os termos; Lucas também troca a ordem dos dois últimos termos força (gr.  $\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\tilde{\iota}$ ) e entendimento (gr.  $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\epsilon\iota$ ).

<sup>9</sup> A ocorrência dos “fariseus” (26 vezes em Lc e 7 vezes em At) e dos “escribas” (14 vezes em Lc e 4 vezes em At) é maior que “doutor da lei” (7 vezes em Lucas). Os dois primeiros termos aparecerem muitas vezes juntos.

### 3.2.3 Situação inicial das parábolas

Depois de se averiguar a situação e os colocutores aos quais se dirigiram as parábolas do bom samaritano e do pai misericordioso, convém aprofundar as narrativas em si e observar o ambiente, os personagens e suas ações.

As narrativas são iniciadas com a fórmula grega "ἄνθρωπός τις, "um homem", uma das marcas da tradição lucana<sup>10</sup>. Introduce o *personagem principal formal*<sup>11</sup>, que está presente do início ao fim nas duas narrativas. Em Lc 10,30a, esse personagem não identificado descia de Jerusalém (local do templo, onde se realizavam o culto e os sacrifícios) a Jericó (local onde moram muitos sacerdotes) (SCHIMID, 1957, p. 238; MARSHALL, 1978, p. 448). Em vista desse trajeto, poder-se-ia supor um judeu, o que tornaria mais impactante a narrativa, como se verá adiante.

Por outro lado, Lc 15,11 fala de um homem, também anônimo, que tinha dois filhos. Ele é o personagem principal formal, que estando em toda a narrativa, é superior aos outros dois. Nesse primeiro versículo, os principais personagens já são mencionados, apesar de o filho mais velho entrar em cena posteriormente, enquanto na parábola anterior, os personagens são apresentados no decorrer de suas ações. Com isso, as duas narrativas, como ocorrem em outras quatro (Lc 7,41-43; 16,19-31; 18,9-14; 13,6-9), apresentam personagens triangulares entre si, resultando em um "triângulo dramático", uma das características próprias de Lucas, observadas por Pittner<sup>12</sup>.

Quanto ao ambiente das narrativas, se a primeira especificou o caminho de Jerusalém a Jericó, a segunda, não situou um lugar. Até mesmo a expressão "região longínqua" (gr. χώραν μακράν), em Lc 15,13, não traz uma especificidade. Talvez a palavra "campo" (gr. ἀγρός), no v. 25, e a expressão "novilho cevado" (gr. σιτευτὸν θύσατε), nos v. 23, 27 e 30, indiquem um ambiente campestre. Essa peculiaridade será imprescindível nas narrativas. A determinação do caminho percorrido pelo homem ferido, em Lc 10,29, de certa forma, influenciará a interpretação teológica das ações dos personagens nos versículos seguintes. O local parece ser deserto, longe das cidades, propício para assaltantes e difícil para se receber ajuda. Contrapõe-se à hospedaria, local da acolhida e do cuidado, onde o homem ferido se

<sup>10</sup> A expressão só aparece na obra lucana dentre os escritos do NT (Lc 12,16; 14,2.16; 15,11; 16,1.19; 19,2; 20,9; At 9,33) (FITZMYER, 1986, p. 283).

<sup>11</sup> Pittner (1994, p. 191;193), seguindo Sellin, identifica o *personagem principal formal* como aquele com quem os outros personagens interagem com ele. Já o *personagem principal real* é aquele que está "no primeiro plano na conclusão". Em Lc 10,30-37 é o samaritano, enquanto em Lc 15,11-32 é o filho pródigo.

<sup>12</sup> Um "triângulo dramático" consiste em dois personagens da mesma condição, porém com funções opostas, confrontadas com um terceiro personagem que tem certa autoridade sobre os demais. Ele transforma o tranquilo contraste em uma tensão dramática entre os dois personagens (PITNER, 1994, p. 192).



restabelecerá. Já os termos “região longínqua” e “campo” presentes na narrativa do pai misericordioso, podem indicar a mesma ideia e confrontar a intenção da ação dos dois filhos que estão distantes e resolvem voltar para a casa do pai.

Depois da introdução do ambiente e dos personagens, chama a atenção a estrutura das ações nas narrativas. No episódio do bom samaritano, percorrendo o caminho de Jerusalém a Jericó, um homem é surpreendido por assaltantes. Eles o despojam e o espancam, deixando-o semimorto (gr. ἥμιθανῆ) (Lc 10,30b). A sequência dos verbos expressa uma situação de completa vulnerabilidade. O homem fica desprovido de seus bens, machucado e quase sem vida. A palavra “semimorto” (gr. ἥμιθανῆ) levanta a dúvida se está ou não com vida. Se estivesse morto, aquele que o tocasse estaria em impureza ritual (Nm 19,11-13 e Lv 21,1-4.11). Além disso, o fato de está quase morto, intensifica a evidência de que precisa de ajuda, pois sozinho não poderia se salvar e morrer.

Na parábola do pai misericordioso, o filho mais novo pede ao pai sua parte da herança, o qual não hesitou em dividir seus bens (Lc 15,12). Em pouco tempo, juntando suas posses, o filho mais jovem parte para uma região longínqua, ou seja, longe da casa de seu pai, e gasta toda sua herança em vida desregrada. Sobrevém uma grande fome na região (Lc 15,13b-14). São quatro ações que, em uma espécie de “quiasmo”, resultarão em uma situação de completa “privação”. “Partindo para uma *região longínqua*” (v. 13b) [a], está desprovido de qualquer apoio da casa do pai, como em seguida ele mencionará (Lc 15,17). Não poupando sua herança, mas “*dissipando todos os seus bens, vivendo sem salvação*” (gr. ζῶν ἀσώτως) (v.13c) [b], ele “*gastou tudo*” [b’], como enfatizou mais uma vez o evangelista no v. 14a. Desprovido de tudo e longe do apoio paterno, tendo-se abatido uma grande fome na *região* onde estava [a’], culmina em total vulnerabilidade. Por mais que fosse empregar-se com “um dos homens daquela região” cuidando dos porcos (v. 15), ainda necessitava de ajuda. Assim como o homem ferido de Lc 10,30, o filho mais novo, passando dificuldades e estando junto aos porcos, encontra-se em situação de “morte”, à qual o pai faz alusão (Lc 15,32). Também está em situação de impureza ritual, haja vista o porco ser considerado um animal impuro para os judeus (Lv 11,7-8). Ambos estão em situação de crise e necessitam ser salvos pelo amor e pela misericórdia de alguém.

A situação de crise é similar entre os necessitados de ambas as narrativas, embora suas ações não a demonstrem. Observa-se a passividade do homem quase morto de Lc 10,30. Ele não pede ajuda! Não é revelado seu pensamento. Tampouco há diálogo entre ele e seu salvador. Depende de alguém que passará “por sorte” (gr. Κατὰ συγκυρίαν) e o socorra. Ao contrário, o filho mais novo é proativo, apesar de buscar soluções por si. Procura empregar-se

e trabalha com os porcos (Lc 15,15). Pede para comer as bolotas que os porcos comiam ao sentir fome (Lc 15,16). Pensa consigo e, numa atitude de arrependimento, “vindo em si mesmo” (gr. Εἰς ἑαυτὸν ἔλθων), contrasta a abundância (gr. περισσεύονται) encontrada na casa de seu pai com sua situação de miséria (gr. λιμῶ ἀπόλλυμαι) (Lc 15,17). No seu íntimo, decide “caminhar” (gr. πορεύσομαι) para seu pai e confessar seu arrependimento. Reconhece seu pecado “contra o Céu<sup>13</sup>” e “contra seu pai” (Lc 15,18), não pelo fato de ter pedido sua herança antes do tempo, pois o herdeiro poderia administrá-la e mesmo longe, poderia ajudar o pai, sobretudo na velhice, mas, por ter ajuntado seus bens que o permitiriam viver, e tê-los dissipado, esbajando sua herança, literalmente, sua “existência” (gr. οὐσία), numa “vida sem salvação” (gr. ζῶν ἄσώτως) (Lc 15,13) (BOVON, 2004, p. 65).

Dessa maneira, o filho mais novo assume que perdeu sua dignidade, sua honra e todos os direitos de filho. Resta-lhe ser empregado do pai (Lc 15,19), uma condição melhor que a tarefa de cuidar dos porcos. Todo esse monólogo interior impulsiona o personagem a tomar a atitude decidida de retornar à casa paterna. O que estava em seu interior concretiza-se em sua partida para “o encontro com seu pai” (Lc 15,20a).

### 3.2.4 Da indiferença à acolhida do outro

Se a passividade do homem semimorto e a proatividade do filho pródigo manifestaram a diferença das atitudes desses personagens, as reações daqueles que os ajudarão mostram muitas semelhanças.

Na narrativa do bom samaritano, três personagens contracenam com o homem caído: um sacerdote, um levita e um samaritano<sup>14</sup>. Pelo caminho, “por sorte” (gr. Κατὰ συγκυρίαν) descia primeiramente um sacerdote, e depois “semelhantemente” (gr. Ὁμοίως) um levita. Desfrutaram de uma condição privilegiada no âmbito judaico, uma vez que sua ascendência, respectivamente, provém de Aarão, sacerdote e irmão de Moisés, e de Levi, uma das doze tribos de Israel, responsável pelo serviço no Templo. Um e outro devem dedicar totalmente sua vida ao Senhor, assumindo a dimensão mais profunda e nobre do judaísmo. Cada um

<sup>13</sup> A palavra grega οὐρανός, “céu”, refere-se em sentido figurado a Deus, baseando-se na tradição judaica de evitar falar o nome divino diretamente (LOUW-NIDA, 2003, p. 128).

<sup>14</sup> Gourgues (2005, p. 21) afirma que os três formam a composição da sociedade religiosa em sua diversidade, com o detalhe de Lucas haver trocado a terceira categoria povo/filhos de Israel/israelitas por um samaritano. Isso evidencia a inserção dos samaritanos à categoria de filhos de Israel e que não devem ser excluídos nem pelos judeus nem pelos discípulos. Apesar de serem inimigos dos judeus, ambos provêm da mesma raiz étnica.

deles, porém, assumiu a mesma atitude diante do homem caído: “Viu-o e passou adiante/prosseguiu” (Lc 10,31-32)<sup>15</sup>.

O fato de não tocarem o homem quase morto pode reportar à exigência de pureza ritual muito mais séria do que a exigida dos judeus comuns, uma vez que os impossibilitaria de presidir o culto<sup>16</sup>. Entretanto, estão voltando de Jerusalém; supõe-se que já tenham realizado suas atividades religiosas. Não haveria então problema de socorrer o homem caído, sobretudo, porque não está morto. Seria, ao contrário, um dever ajudá-lo, em conformidade com o culto prestado a Deus. Já que o sacerdote e o levita têm atitudes parecidas, como enfatiza o vocábulo “semelhantemente”, no v. 32, Lucas poderia ter incluído somente um deles na parábola. Entretanto, por não se deparar com tantas restrições como ocorre com os sacerdotes (Lv 21), acentuaria o dever do levita em ajudar o necessitado. O auxílio, pois, foi negado duas vezes, por pessoas que deveriam dar exemplo. Isso reforça a antítese com o último personagem, por sua identidade e sua atitude, diferente das dos demais.

Ao filho pródigo, também, o auxílio é negado. Mesmo que um dos homens da região o empregasse, mandando-lhe cuidar dos porcos, isso é insuficiente (Lc 15,15). Além do humilhante trabalho com animais impuros, segundo os judeus, o filho mais novo ainda está com fome. O emprego, que lhe deveria dar ao menos condições de sobrevivência, não lhe serve para matar a fome. Solicita o alimento dos porcos para “ser fartado” (gr. χορτασθῆναι)<sup>17</sup>, mas ninguém lho fornece (Lc 15,16). Isso agrava a situação de quem poderia ajudar, uma vez que não está reivindicando seu salário que, por direito, deveria receber, mas o mínimo, algo irrelevante para o empregador. Essas duas atitudes, também, reforçam o contraponto com o último personagem, como aconteceu na parábola anterior.

Desvalidos, o homem ferido e o filho pródigo contracenam agora com os personagens que lhes oferecerão a salvação. A situação de penúria chegará ao fim. Mesmo que haja uma aproximação entre as ações desses personagens, convém observar algumas peculiaridades deles. Em Lc 10,33, o auxílio ao necessitado provém de um “certo samaritano”. O evangelista vê com bons olhos essa categoria, uma vez que a destaca em Lc 17,16, e tem a Samaria como

<sup>15</sup> Mesmo não sendo evidente o sentido do verbo grego ἀντιπαρῆλθεν (“passou de lado”; “caminhou para frente”), Bovon (2002, p. 119, nota 38) prefere a tradução: “passou adiante tomando o outro lado do caminho”; Marshall (1978, p. 448), também vai nessa linha: “passou pelo lado oposto da estrada”.

<sup>16</sup> Um sacerdote poderia se “contaminar” para enterrar algum de seus parentes mais próximos (Ez 44,25-27) (FITZMYER, 1987, p. 285). Entre fariseus e saduceus, os primeiros asseguram que o sacerdote não estaria contaminado ao tocar um cadáver quando não houvesse mais ninguém disponível para realizar um funeral, enquanto os segundos não tratam dessa exceção (MARSHALL, 1978, p. 448).

<sup>17</sup> O verbo aparece nos manuscritos  $\aleph$ , B, D, L e  $\Psi$ <sup>75</sup>, mas apresenta a variante “encher seu ventre” (gr. γεμίσαι τὴν κοιλίαν αὐτοῦ) em A K N P Q  $\Gamma$   $\Delta$   $\Theta$   $\Psi$ . Já “encher seu ventre e ser fartado” (gr. γεμίσαι τὴν κοιλίαν καὶ χορτασθῆναι) aparece em W.

importante estágio da propagação da Boa Nova, em At 1,8 e 8,4 (HARRINGTON, 1991, p. 173). O samaritano é completamente diferente de todos os personagens anteriores. Esses descem de Jerusalém a Jericó, assim como o homem caído, subtendendo-se que também é judeu, como se mencionou anteriormente. Provavelmente estariam voltando de suas atividades religiosas. O samaritano, ao contrário, apenas passava pelo caminho. Pertencente ao grupo acusado de sincretismo e heresia, e, por isso, desprezado e excluído pelos judeus, o samaritano não teria obrigação de socorrer o homem caído. Não pertencendo à categoria de “próximo”, “veio sobre ele” (gr. ἦλθεν κατ’ αὐτόν), ou seja, longe, fez-se próximo. Não receando chegar-se e averiguar se o homem ainda estaria vivo, ele o viu (gr. ἶδών). Este mesmo verbo é utilizado para a ação dos dois personagens anteriores. O samaritano também vive sob prescrições acerca de impureza ritual em contato com um cadáver como se vê no Pentateuco Samaritano (FITZMYER, 1987, p. 279). Assim, ele não pensou no preceito de pureza ritual, nem na hostilidade dos judeus. Vê o homem caído e age diferentemente, ao contrário dos demais, que vêm e passam para o outro lado.

O pai, ao contrário do samaritano, é aquele mais próximo do filho. Pertence não somente ao mesmo povo, mas, principalmente, é sangue de seu sangue. Por causa disso, talvez não precise “vir sobre ele”, como fez o samaritano. Já sente a presença do filho, mesmo estando ainda distante (Lc 15,20b). A “proximidade étnica” entre pai e filho não encontra obstáculo na “distância física”. Por isso, o pai o vê de longe. Enquanto à “distância étnica” do samaritano, é preciso aos poucos ser vencida pela “proximidade física”, que requer “vir sobre ele” para vê-lo.

Ao contrário de seus antecessores que vêm a aflição dos desvalidos e não os ajudam, o samaritano e o pai agem de forma diferente. Seguido do verbo “ver” (gr. ἶδών), aparece o verbo “mover-se/encher-se de compaixão” (gr. σπλαγχνίζομαι). O verbo, pois, completa a sequência das três primeiras ações, descritas em Lc 10,33 e em Lc 15,20b: “vir sobre ele”/“estando ainda ao longe”; “viu-o” e “encheu-se de compaixão”. Também esse verbo está no centro de uma estrutura redacional, proposta por Mazzarollo (2016, p. 79), compreendida em três momentos: 1) ver; 2) mover-se de compaixão; 3) agir<sup>18</sup>.

Essa estrutura, com a presença do verbo σπλαγχνίζομαι no NT, é específica dos evangelhos sinóticos e aponta para a ação messiânica de Jesus. Vendo a aflição da multidão, desalentada e faminta como “ovelhas sem pastor” (Mc 6,34 e Mt 9,36; 14,14), o Mestre move-se de compaixão e age. Pede mais operários para a messe (Mt 9,36), cura os doentes

<sup>18</sup> O autor analisa além das narrativas do bom samaritano e do pai misericordioso, o episódio do filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17), perícopes próprias de Lucas.

(Mt 14,14), ensina-lhes muitas coisas e dá-lhes de comer (Mc 6,34.37). Da mesma forma, em Lc 7,11-17, ao ver a aflição da mãe, Jesus move-se de compaixão e ressuscita o filho da viúva de Naim<sup>19</sup>. A estrutura também tem ressonâncias do AT, quando Deus vê a aflição de seu povo e, tomado de compaixão, age em seu favor (Gn 29,32; Dt 26,7; 1 Sm 9,16; Jt 6,19).

Desse modo, as ações de Deus e as de Jesus impelido pelo seu amor misericordioso atingem sua máxima expressão nas atitudes do bom samaritano e do pai misericordioso. Depois de verem e moverem-se de compaixão, são impulsionados para agir. Esse terceiro momento é pormenorizado em duas etapas de procedimentos, como observou Gourgues (2005, p. 24-25), nas duas narrativas. Lc 10,34 apresenta as primeiras atitudes de ajuda realizadas no mesmo dia, em favor do homem ferido. Após “mover-se de compaixão” e “aproximar-se”, “cuida” das chagas do necessitado, dando-lhe do que trazia consigo ao “derramar” óleo que suaviza a dor e o ardor das feridas, e vinho que serve como antiséptico. “Coloca” em seu próprio animal, “conduzindo-o” à hospedaria, “dispensando-lhe” cuidados<sup>20</sup>.

Essas seis ações encontram seu paralelo nas três ações de acolhida do filho pelo pai, reencontrado no restante de Lc 15,20. A redução à metade do número de ações é compensada pela intensidade delas. O pai não se aproxima, como fez o samaritano, mas “corre” ao encontro do filho, em decorrência da distância que os separava como se viu anteriormente. Ele se antecipa e não hesita em reencontrá-lo apressadamente. A iniciativa do filho pródigo, de retornar à casa, encontra já uma resposta positiva na atitude do pai de ir ao seu encontro sem demora. O lançar-se ao pescoço expressa sua genuína acolhida. E o cobrir de beijos demonstra a plenitude de seu amor que rompe a distância da separação<sup>21</sup>.

A ação do samaritano, demonstrada pelos seus primeiros cuidados oferecidos ao homem ferido, e a do pai misericordioso, manifestado pela sua calorosa acolhida, já seriam suficientes e nobres de ambas as partes. Entretanto, o evangelista enfatiza o amor misericordioso dos personagens que prestam ajuda numa sequência de ações. Assim, o início

<sup>19</sup> Perondi (2014, p. 169) analisa o verbo *σπλαγχνίζομαι* nos evangelhos sinóticos. Além das ações precedidas pelo verbo “ver” (gr. *ὄρω*), o autor destaca ainda Mc 8,2 e Mt 15,32, quando o verbo não é explicitado, apesar de subtendida a ação de ver. Em Mc 1,41; 20,34, o termo descreve a comoção de Jesus quanto ao leproso e ao cego, respectivamente; e em Mc 9,22; Mt 18,27, quando o verbo está na boca de outros personagens e não de Jesus.

<sup>20</sup> Gourgues, somando o “mover-se de compaixão”, último verbo do versículo anterior (v. 33), aos seis presentes no v. 34, apresenta sete ações que descrevem os primeiros procedimentos em socorro do homem ferido, como também ocorre no v. 35, totalizando 14 ações. Ele vê no emprego do número sete uma simbologia de totalidade e plenitude encontrada em outras referências lucanas (Lc 8,2; 11,6; 20,29-33; At 6,3; 21,8; 13,19) além das sete menções de Jerusalém na seção de Lc 9,51-19,28 e At 19,21. Na estrutura repartida em três momentos (ver, mover-se de compaixão e agir) e obedecendo a divisão dos versículos, seria mais conveniente assumir seis (v. 34) e não sete ações.

<sup>21</sup> A sequência das ações que manifestam a reconciliação dos personagens encontra-se também no encontro de Esaú e Jacó (Gn 33,4).

de Lc 10,35 marca uma mudança de cena pela indicação: “no dia seguinte” (gr. καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον). O versículo 34, também já indicava uma transição de local, uma vez que o samaritano o conduziu à hospedaria para continuar dispensando-lhe cuidados.

Na nova cena, sete verbos descrevem esses cuidados. O samaritano, então, “tirou” (gr. ἐκβαλῶν) dois denários, quantia de dois dias de trabalho conforme Mt 20,2 (FITZMYER, 1987, p. 286-287), “deu-os” (gr. ἔδωκεν) ao hospedeiro, e “disse” (gr. εἶπεν). Esse verbo introduz a primeira e única fala de um personagem da narrativa. Os quatro verbos restantes convergirão para o pedido do samaritano ao hospedeiro, para que cuide (gr. ἐπιμελήθητι) do homem ferido, e o que “gastares” a mais, ao “regressar” (gr. ἐπανέρχεσθαί), ele o resarciria (gr. ἀποδώσω) (Lc 10,35b). Essa atitude, além de manifestar o incondicional e ilimitado cuidado com o homem, sublinha que não está obrigado a recompensar o benfeitor que agiu por gratuidade, característica marcante do amor misericordioso de Deus.

Se a expressão “no dia seguinte” separava as duas cenas que retratavam as ações do samaritano em favor do ferido, no episódio do pai misericordioso, é a confissão do filho pródigo (Lc 15,21) que marca a distinção também de duas cenas. Ao contrário do episódio do bom samaritano, as cenas acontecem no mesmo ambiente e, praticamente, no mesmo instante. Como se propusera a fazer anteriormente (Lc 15,19), o filho corajosamente confessa seu pecado<sup>22</sup>.

O pai não o recrimina, mas acolhe sua confissão. Não precisa censurá-lo, porque o filho já reconheceu a gravidade do seu erro, ao falar: “Pai, pequei contra o Céu e contra ti” (Lc 15,21a)<sup>23</sup>. Ele já é consciente de que, pelo seu pecado, perdeu a dignidade de filho: “Já não sou digno de ser chamado teu filho” (Lc 15,21b)<sup>24</sup>. Ao menos, pretende suplicar um tratamento de empregado como um daqueles de seu pai, como pensara consigo anteriormente (Lc 15,19b), porque sabe que terá pão com fartura e não mais morrerá de fome (Lc 15,17)<sup>25</sup>. O pai, então, não se dirige ao filho, mas aos seus servos, como o samaritano se dirigiu ao

<sup>22</sup> A confissão dos pecados também é encontrada em outras narrativas próprias de Lucas: na pesca milagrosa, com Pedro (Lc 5,8); na oração de súplica por misericórdia do publicano em Lc 18,21; na crucificação, com o “bom ladrão” (Lc 23,41). Assim como o filho pródigo (Lc 15,18-19.21), todos se reconhecem pecadores diante da misericórdia de Deus ou de Jesus.

<sup>23</sup> Pecar contra o Céu significa dizer que o pecado é tão monstruoso que alcança até o céu, além também de se referir a uma vida desenfreada. A fórmula “pecar contra o Céu e contra ti” retrata as confissões de Ex 10,16 (FITZMYER, 1986, p. 681).

<sup>24</sup> Nos manuscritos  $\aleph$  B D 33. 70. 1241. / 844 vg<sup>mss</sup> sy<sup>h</sup> há adição “faze-me como um dos teus trabalhadores” (gr. ποιήσον με ὡς ἓνα τῶν μισθίων σου) como ocorre em Lc 15,19.

<sup>25</sup> A palavra utilizada, em Lc 15,17.19, é ὁ μισθιος, e define uma pessoa contratada para fazer um serviço. Proferida pela boca do filho mais novo, pode denotar um vínculo superficial. Diferentemente do v. 22, aparece a palavra “escravos” (gr. τοὺς δούλους) que expressa um vínculo mais forte, como “propriedade do dono” e que dificilmente se separará de seu senhor. Para a distinção dos termos, cf. NIDA-LOUW, 2013, p. 514 e 659.

hospedeiro, para prestar-lhe cuidados. O pedido aos servos consta de sete verbos que descrevem a segunda série de procedimentos (Lc 15,22-23), mesmo número dos procedimentos enumerados na narrativa do samaritano, como observou Gourgues (2005, p. 126). O pai manda-lhes depressa “trazer” a primeira túnica para “vestir” o filho, sinal de seu restabelecimento. “Dar” um anel no dedo, representa, mais que um simples ornamento, um símbolo de autoridade real (1Mc 6,15; Est 3,10; 8,8); e sandálias nos pés, sinal de ser uma pessoa livre e não mais escrava. Também descreve a pertença do filho à casa do pai, diferentemente de um convidado que se descalça ao chegar em casa (MARSHALL, 1978, p. 610).

Essas três ações que manifestam a retomada da dignidade do filho completam-se na celebração de sua reintegração, presente nas quatro ações do versículo seguinte. O pai pede para “trazer” um novilho cevado, usado em ocasiões especiais, e “matá-lo” para “comer”, sinal de comunhão, e “festejar”<sup>26</sup>. Além do simbolismo de plenitude referente ao número sete, os procedimentos em si já indicam uma superabundância (GOURGUES, 2005, p. 126). Se o acolhimento inicial já não causava dúvida do amparo paterno, esse segundo momento o legitima. Logo, a plenitude das duas sequências de ações do samaritano e do pai misericordioso se contrapõe à negação da ajuda do sacerdote, do levita e dos empregadores do filho.

Com isso, o primeiro trecho da narração (Lc 15,12-24), assim como Lc 10,30-35, já atingiu seu objetivo. O samaritano cumpre com Israel “ferido e excluído”, na imagem do homem maltratado, a função de pastor messiânico, o bom pastor, que cuida de suas ovelhas em oposição a seus antecessores, maus pastores, que somente pensam em si e não se dispõem a ajudar os outros (BOVON, 2002, p. 119, nota 39).

Lc 15,12-24 descreve todo o caminho de perda e reencontro do pecador, como indica sua conclusão, no versículo 24. De um lado, Lc 15,12-16 apresenta o afastamento do pecador da casa paterna, local de segurança e fartura, e a situação de penúria como consequência desse afastamento. Por outro, Lc 15,17-24, como destaca Pittner (1994, p. 133), expõe todos os elementos do procedimento de conversão de um pecador e acolhida da salvação<sup>27</sup>. O filho se arrepende, tomando *consciência do pecado* (v. 17-19). Depois há sua *conversão*, retomando o

<sup>26</sup> As quatro referências deste vocábulo nesta parábola (Lc 15,23.24.29.32) apontam para a alegria do banquete messiânico representado na festa do reencontro daquele que estava perdido. O vocábulo também é encontrado em Lc 12,19, na exortação à alegria pelos bens, e em Lc 16,19, no episódio do rico e de Lázaro, na ocasião de um banquete de festa.

<sup>27</sup> Nesta narrativa ainda a dignidade de filho é devolvida (v. 22). Em outros textos aparecem apenas alguns desses elementos isolados (Lc 15,8-10; 7,36-50; 18,9-14; 19,1-9) (PITTNER, 1994, p. 133).

caminho de volta para a casa paterna (v. 20). Profere a *confissão* de seu pecado ao pai (v. 21) e o *perdão* é concretizado pela acolhida à mesa comum da refeição (v. 23).

Após o encerramento da história do samaritano, com os últimos cuidados prestados ao homem ferido (Lc 10,35), o diálogo é retomado por Jesus no versículo seguinte. A resposta à pergunta de seu interlocutor poderia ter sido concluída com essa narrativa. Entretanto, o Mestre devolve a pergunta, anteriormente feita pelo doutor da lei (v. 29b), modificando-a: “Qual dos três, em tua opinião, foi o próximo do homem que caiu na mão dos assaltantes?” (v. 36). O próximo não está em uma atitude passiva, como destinatário da ação. Ele é chamado a ser sujeito ativo do amor e a fazer-se próximo de quem precisa. Ademais, o samaritano, pessoa hostil aos judeus, socorrendo o homem caído, provavelmente um judeu, faz com que o termo “próximo” ultrapasse os laços da família, do grupo religioso ou da raça e chegue aos inimigos. Assim, de “excluído” e “inimigo” o samaritano passa a ser protagonista e modelo do amor ao próximo.

O legista percebe a grande reviravolta apresentada por Jesus. O próximo não é aquele ajudado, mas, quem usou de misericórdia, contrastando assim sua generosidade com a omissão do sacerdote e do levita, agora antimodelos. O doutor da lei, ao responder Jesus, não ousa proferir a palavra “samaritano”, contudo, utiliza a expressão “aquele que usou de misericórdia para com ele” (Lc 10,37a). Com essa resposta o evangelista não só aprofunda o significado do amor ao próximo, como também o interliga à “misericórdia” (gr. ἔλεος).

### 3.2.5 Um desfecho das narrativas em aberto?

Se a narrativa do samaritano prossegue com a retomada do diálogo entre Jesus e seu interlocutor, a parábola do pai misericordioso prossegue com a cena do pai e o filho mais velho, apresentado no início.

Do mesmo modo que o caçula, o filho mais velho também estava distante da casa do pai<sup>28</sup>. Entretanto, “estava no campo” (Lc 15,25a), cuidando das coisas do pai e não dos porcos, como seu irmão. Assumia uma vida íntegra, servindo seu pai e nunca transgredia seus mandamentos (Lc 15,29a), em contraposição à vida desenfreada do irmão (Lc 15,14a). Volta para casa e, ao ouvir músicas e danças (v. 25), inquieta-se. Chama um servo pessoal estimado, como sugere a expressão grega ἐνα τῶν παίδων (v. 26), para contar-lhe o que estava acontecendo (v. 27). Nesse momento, toma consciência da volta do irmão. Sua reação

<sup>28</sup> Torquato (2018, p. 144), ao citar Pronzato, aponta o distanciamento dos filhos como um elemento comum às três parábolas de Lc 15.



consiste em ficar com raiva e não querer entrar para festejar, postura diferente do caçula, que, tomando consciência através de seu arrependimento (v. 17-19), parte e vai ao encontro do pai (v. 20).

O filho mais velho pode representar os escribas e os fariseus. Eles estão a serviço de Deus há anos como zeladores da tradição de Israel. Consideram-se irrepreensíveis sem jamais transgredir um só dos mandamentos. Murmuram contra a atitude de Jesus de acolher os pecadores, como o filho mais velho murmura contra seu pai por acolher o filho pecador (Lc 15,29-30). Assim, pode-se estabelecer também um paralelo com o sacerdote e o levita de Lc 10,31-32. Como o filho mais velho não demonstra misericórdia em receber seu irmão pecador, eles também não usam de misericórdia para socorrer o homem ferido.

As atitudes do pai com relação aos dois filhos apresentam muitas semelhanças, como observou Gourgues (2005, p. 117-118)<sup>29</sup>. Do mesmo modo que agiu com o filho mais novo, o pai se antecipa e vai ao encontro do outro filho. Sai e suplica-lhe que entre (v. 28). Se o filho mais novo, ao se dirigir ao pai, confessa seu pecado, o filho mais velho reivindica seus direitos (v. 29-30). Similarmente aparece essa contraposição no episódio, próprio de Lucas, do publicano e do fariseu (Lc 18,9-14). A reação do pai com ambos demonstra seu amor misericordioso. Se reabilitara o mais novo, devolvendo-lhe a dignidade de filho e festejando sua volta (v. 23-24), dirigindo-se ao primogênito, ele o acolhe afetuosamente, chamando-o de “filho” (gr. τέκνον), única vez que essa palavra aparece na perícopa<sup>30</sup>. Além disso, reafirma seu lugar junto dele, assegurando que o filho sempre está com ele e que compartilha tudo que é seu (v. 31).

As duas narrativas são finalizadas por sentenças que motivam o interlocutor a tomar uma posição diante de sua indagação. Depois da resposta do legista acerca de quem se fez próximo do necessitado, a parábola se encerra com a fala de Jesus: “Vai, e também tu, faze o mesmo”. Mesmo sem saber se o hospedeiro realmente cuidou do homem ferido e se ele se recuperou (Lc 10,36), o desfecho da narrativa com a sentença motivacional de Jesus conclui sua pergunta inicial sobre o que se deveria “fazer” para herdar a vida eterna. O Mestre, pois, pede ao seu interlocutor que pratique sua resposta, ou seja, use de misericórdia para com

<sup>29</sup> O autor ao analisar a estrutura do texto apresenta dois quadros comparativos. O primeiro compara as ações dos dois filhos, o qual inspirou o parágrafo anterior. O segundo destaca a relação do pai com cada filho, utilizado nesse parágrafo.

<sup>30</sup> Essa palavra é sinônimo de υἱός e aparece 8 vezes em Lc 15,11-32. As duas se referem a parentes. Entretanto, τέκνον, enfatiza a concepção de descendente, dando proeminência aos aspectos físicos e visíveis. υἱός enfatiza a ideia de relação, considerando os aspectos internos, éticos e legais (BERRY, 1981, p. 33). Desse modo, o pai falando τέκνον, além de demonstrar carinho (FITZMYER, 1986, 686), realça sua identificação e proximidade com o filho mais velho. É como se quisesse dizer: “eu e você somos um”, como sugere a sentença de Lc 15,31.

aquele de quem se deve fazer próximo. Longe dos debates teóricos e das intermináveis discussões das escolas dos doutores da lei focadas na delimitação do próximo, Jesus urgindo seu interlocutor a “fazer o mesmo”, exige um comprometimento da vivência do amor e da misericórdia. Destarte, a vida eterna será alcançada com gestos concretos e sem distinção de pessoas.

Na segunda parábola, depois de certificar-se da comunhão de vida com o filho mais velho (Lc 15,31), o pai assegura a necessidade de festejar e alegrar-se com o retorno do caçula<sup>31</sup>. A narrativa não termina com a fala de Jesus, até porque não houve uma pergunta inicial, como ocorreu em Lc 10,25-37. A parábola como resposta à murmuração de seus interlocutores, e rica de significado, dispensa outra intervenção do Mestre. Porém, conclui-se com a mesma sentença proferida pelo pai aos servos e que encerrava a cena com o filho mais novo (Lc 15,24). Agora, é o filho mais velho que, ao ouvi-la, é impelido a tomar a decisão de participar da alegria da festa ou não. Mesmo sem saber se o primogênito acolheu seu irmão, a sentença final converge para o convite da acolhida do pecador arrependido. Se estava morto e perdido, agora, vivo e reencontrado precisa não só do amor misericordioso do pai que o acolhe, mas também do amor misericordioso do irmão, seu próximo.

Portanto, os interlocutores e o leitor, interpelados pelas narrativas, são chamados a praticar o amor misericordioso de Deus, protagonizado pelo samaritano e pelo pai misericordioso. A negação da ajuda, manifestada pela indiferença e pela falta de acolhimento ao desvalido, denuncia aquilo que não se deve viver na comunidade. O discípulo, então, é motivado a testemunhar o amor, sendo misericordioso como Deus é (Lc 6,36).

### 3.3 Retomando o caminho

Este capítulo apresentou o amor e a misericórdia nos ensinamentos de Jesus, uma das perspectivas da catequese lucana (Lc 24,19; At 1,1), de modo especial as narrativas do bom samaritano (Lc 10,25-37) e do pai misericordioso (Lc 15,11-32).

Destacaram-se algumas características das parábolas lucanas como a influência do helenismo e a presença de dois grupos que contracenaram com Jesus. De um lado, os discípulos recebem as parábolas como uma exortação ou ensinamento. De outro, os escribas, fariseus e mestres da lei, para quem as parábolas comportam uma exortação de caráter apologético em favor dos pecadores, com foco na Boa Nova da Salvação.

---

<sup>31</sup> O verbo χαίρω, “alegrar-se”, é frequente em Lucas. Relaciona-se com a alegria decorrente da vinda e das ações do Messias (Lc 1,14,28; 6,23; 10,20; 13,17; 15,5,32; 19,6; 19,37; 22,5; 23,8).

As parábolas próprias de Lucas foram situadas na seção da “Subida a Jerusalém” (Lc 9,51–19,27) e por isso apresentaram-se algumas características desse bloco narrativo. A seção procurou intensificar os ensinamentos aos discípulos aprofundando a identidade de Jesus, preparando-os para a partida de seu mestre. Assim, a parábola do bom samaritano (Lc 10,29-37) foi situada na parte inicial dessa seção, enquanto a parábola do pai misericordioso (Lc 15,11-32), na última (Lc 13,22–17,10).

Em seguida, aprofundou-se o amor e a misericórdia através de uma análise de conjunto entre as duas parábolas, seguindo as etapas da análise narrativa. Observou-se que os interlocutores de Jesus nestas narrativas pertencem ao mesmo grupo de autoridades observantes rigorosas da lei. Quanto ao ambiente das narrativas, situou-se a primeira no caminho de Jerusalém a Jericó e na hospedaria. Já a segunda, supõe-se um ambiente campestre, em vista do “campo” e da expressão “novilho cevado” além da “região longínqua”, onde se cuidava de porcos.

As parábolas apresentaram um esquema narrativo semelhante. Um homem “semimorto” e o filho pródigo desvalidos precisavam ser salvos por alguém. A primeira reação foi negar ajuda aos desamparados por parte do sacerdote, do levita e dos empregadores da região longínqua. Em contraposição, o samaritano e o pai agiram de forma diferente, numa idêntica sequência de ações consistindo em *ver*, *mover-se de compaixão* (gr. *σπλαγχνίζομαι*) e *agir*, que posteriormente foi pormenorizado em duas etapas de procedimentos. As duas narrativas foram finalizadas por sentenças que motivaram o interlocutor a tomar uma posição diante de sua indagação. O doutor da lei motivado a agir com misericórdia em relação ao próximo encontra sua resposta para alcançar a vida eterna. Já a sentença final do pai ao filho mais velho foi um convite para acolher o pecador arrependido.

Os traços do amor e da misericórdia nos dois episódios revelaram acentos imprescindíveis da catequese lucana. Sob o aspecto teológico, averiguou-se Deus cuidando do Israel ferido ou acolhendo-o de volta a sua casa. Em perspectiva cristológica e soteriológica, viu-se Jesus que cuida, salva e integra o necessitado e o excluído. Há uma inversão de valores dos personagens. O samaritano, pecador e odiado pelos judeus, é aquele que age com misericórdia. O filho caçula, que deveria “pagar” pelo seu pecado, é acolhido com festa e alegria. O sacerdote, o levita e o filho mais velho que deveriam agir corretamente, manifestaram uma postura de indiferença ou indignação quanto aos desvalidos. Isso resultou na finalidade eclesiológica do acolhimento aos pecadores, que, em Lc 10,29-37, tem como protagonista o samaritano, pecador, que se fez próximo do necessitado, enquanto em Lc 15,11-32, o filho pródigo. O convite ao doutor da lei e ao filho mais velho a agirem com

misericórdia para com o próximo apontou para a finalidade eclesiológica do relacionamento fraterno. Por fim, em seu caráter escatológico, percebeu-se, na narrativa do bom samaritano, o alcance da vida eterna, fruto do amor misericordioso que se estende até aos inimigos. Enquanto, na história do pai misericordioso, evidenciou-se a alegria do banquete messiânico (Lc 15,24.32), presente também no texto da ovelha (Lc 15,7) e da dracma perdida (Lc 15,10).

Portanto, as parábolas chamam a atenção para o amor misericordioso de Deus anunciado por Jesus. Em contraposição com as atitudes daqueles que negam o socorro ao desprovido e aqueles que exercem misericórdia a fim de salvar e de acolher o perdido, o discípulo é motivado a tomar a decisão de praticar a misericórdia e testemunhá-la como verdadeiro seguidor de Cristo.

#### 4 O AMOR E A MISERICÓRDIA NAS AÇÕES DE JESUS: A PECADORA PERDOADA (Lc 7,36-50) E ZAQUEU (Lc 19,1-10)

A catequese lucana, introduzida pelas narrativas da infância, baseia-se nos gestos e nas palavras de Jesus (Lc 24,19; At 1,1). Depois de apresentado o tema no *Magnificat* (Lc 1,46-55) e nos ensinamentos de Jesus nas parábolas do bom samaritano (Lc 10,29-37) e do pai misericordioso (Lc 15,11-32), este capítulo aborda o amor e a misericórdia nas ações de Jesus, concluindo o itinerário teológico do evangelista.

Restringindo-se à fonte própria de Lucas (SLc), serão estudados os episódios da pecadora perdoada (Lc 7,36-50) e de Zaqueu (Lc 19,1-10). Assim, em um primeiro momento, as narrativas serão situadas no terceiro evangelho, destacando a seção do ministério de Jesus na Galileia (Lc 4,14-9,50) e a seção da “Subida a Jerusalém” (Lc 9,51-19,44).

Em seguida, será feito um estudo em conjunto dos episódios da pecadora perdoada (Lc 7,36-50) e de Zaqueu (Lc 19,1-10), seguindo os passos da análise narrativa. Serão analisadas as similaridades e as diferenças entre as narrativas, destacando-se os personagens, o ambiente, as ações e as principais expressões que tracejam o amor e a misericórdia expressos nos gestos de Jesus.

Dessa maneira, o leitor, que já se deixou interpelar pela teologia e pelas palavras de Jesus nos capítulos anteriores, é convidado a aprender a praticar o amor e a misericórdia nas ações do Mestre. Seguindo-o, é chamado a continuar sua missão de discípulo no anúncio e no testemunho do evangelho.

##### 4.1 Situando as ações de Jesus no Evangelho segundo Lucas

A primeira atuação de Jesus na obra lucana se deu na festa da Páscoa em Jerusalém quando completara doze anos (Lc 2,41-50). Nesse episódio, apresentam-se alguns elementos que serão desenvolvidos ao longo do evangelho, como é próprio das narrativas da infância.

O menino Jesus já interage com os doutores (gr. οἱ διδάσκαλοι) no Templo (Lc 2,46). Age como um mestre e, posteriormente, assim será chamado<sup>1</sup>. Seus ouvintes ficam “extasiados com sua inteligência e com suas respostas” (Lc 1,47), assim como acontece ao longo do seu ministério (Lc 4,22.32; 5,26; 8,25; 9,43; 11,27; 13,17; 19,48). Seus pais estão à

---

<sup>1</sup> Com exceção dessa referência, em todas as demais, o vocativo Διδάσκαλε refere-se a Jesus (Lc 3,12; 6,40; 7,40; 8,49; 9,38; 10,25; 11,45; 12,13; 18,18; 19,39; 20,21.28.39; 21,7; 22,11). Lc 6,40 e 22,11 são as únicas em que o vocábulo não está no vocativo.

sua procura, assim como a multidão e outros personagens do evangelho, como a pecadora perdoada e Zaqueu, estudados posteriormente.

Além dessa primeira atuação, preâmbulo das atividades do Messias ao longo do evangelho, duas ações protagonizadas por Jesus antecederam o início do seu ministério. Após a pregação da conversão e o anúncio da vinda do Messias por João Batista (Lc 3,1-22), Jesus foi batizado juntamente com todo o povo (Lc 3,21-22). Foi revestido pelo poder do Espírito Santo para desempenhar sua missão. Conduzido pelo Espírito ao deserto, foi tentado pelo diabo, mas permaneceu fiel a Deus. Assim, João Batista e Jesus já encontraram oposição aos seus ministérios. Quanto ao primeiro, a prisão foi sua última provação que pôs fim à sua missão. Para o segundo, o deserto foi a primeira das inúmeras provações que aparecerão ao longo do caminho. Isso já aponta para aquilo que o discípulo pode experimentar em sua missão.

Com a força do Espírito recebido no batismo e vencendo o mal no deserto, Jesus inicia seu ministério na Galileia, narrado na seção de Lc 4,14–9,50<sup>2</sup>. Esse bloco narrativo mostra como Jesus se empoderou do Espírito e assimilou sua vocação; desempenhou seu ministério itinerante através da proclamação da Boa Nova e da manifestação da ação salvífica de Deus nas curas e nos milagres que realizou<sup>3</sup>; relacionou-se, de um lado, com o grupo de seus opositores que rejeitaram o evangelho, por outro, com aqueles que ouvem e abraçam sua proposta, tornando-se seus discípulos (GREEN, 1997, p. 666).

Em Lc 4,14–9,50 observam-se pequenos sumários sobre o ministério de Jesus, cujo alcance se mostra na propagação da Palavra de Deus e na eficácia de sua ação. O Mestre “ensinava” (gr. ἐδίδασκεν/ διδάσκω) e “pregava” (gr. κηρύσσω) nas sinagogas (Lc 4,14-15), lugar de muitas controvérsias entre seus opositores. Pregava e anunciava (gr. κηρύσσω καὶ εὐαγγελιζόμενος) a Boa Nova do Reino de Deus andando pelas cidades e povoados, acompanhado dos discípulos e de algumas mulheres que o seguiam (Lc 8,1-3). A notícia sobre ele se difundia e as multidões acorriam para ouvi-lo (gr. ἀκούειν) e serem curadas de suas enfermidades (Lc 5,15). As maravilhas da visita salvífica de Deus difundiam-se (Lc 7,11). Assim, os resumos redacionais nessas passagens sobre as atividades de Jesus não só apresentaram um programa, mas também, uma motivação da ação missionária engendrada pelos discípulos posteriormente.

<sup>2</sup> Geograficamente a seção está situada na Galileia (Lc 4,14.31) como se vê nas cidades mencionadas: Nazaré (Lc 4,16), Cafarnaum (Lc 4,23.31; 7,1), Naim (Lc 7,11), Betsaida (Lc 9,10); ou implicadas como: Tiberíades, quartel general de Herodes (Lc 8,1-3; 9,7-9); Corazim, citada posteriormente em Lc 10,13-15), o lago de Genesaré (Galileia) (Lc 5,1-2; 8,22-23) (CASALEGNO, 2003, p. 101; GREEN, 1997, p. 667).

<sup>3</sup> São 14 milagres dos 18 narrados no Evangelho (GEORGE, 1982, p. 26; CASALEGNO, 2003, p. 102).

O ministério de Jesus inicia-se em Nazaré, sua terra natal. Evocando a profecia de Isaías (Is 61,1-2), enfureceu “todos na sinagoga”, que o expulsaram para fora da cidade a fim de precipitá-lo do alto de um penhasco (Lc 4,16-30). Seguindo para Cafarnaum, sua pregação é acompanhada de diversas curas e expulsões de demônios (Lc 4,31-41; 5,12-26). O amor misericordioso de Deus manifestado em Jesus não se esquivava das necessidades das pessoas. Cresce, então, o embate com as autoridades religiosas que criticam suas ações.

Por outro lado, após o chamado dos discípulos (Lc 5,1-11.27-28; 6,12-16), Jesus dá sua primeira instrução sobre os traços do verdadeiro cristão, no sermão da planície (Lc 6,20-49). A catequese do seguimento de Jesus será continuada na terceira parte da seção (Lc 8,1-9,50). Os discípulos formarão a família daqueles que ouvem a Palavra de Deus e produzem fruto de perseverança (Lc 8,21). Preparados pelo Mestre, são enviados em missão (Lc 8,22-9,27) para aprofundarem as exigências do discipulado (Lc 9,18-50).

Desse modo, entre as ações de Jesus e a formação de seus seguidores, encontra-se Lc 7,1-50 no centro da seção do ministério da Galileia. O capítulo destaca a identidade de Jesus reconhecida por aqueles que são beneficiários de sua ação salvífica. O amor e a misericórdia de Deus são manifestados nos gestos do Mestre, ao ponto desse bloco narrativo ser intitulado de “o ministério compassivo de Jesus”<sup>4</sup>. Assim, o centurião, que se considera indigno de encontrar-se com Jesus, envia “alguns dos anciãos dos judeus” para que fossem pedir-lhe para salvar seu servo e, mesmo à distância, reconhece sua autoridade chamando-o “Senhor” (gr. κύριος). No episódio do filho da viúva de Naim, a multidão, ao testemunhar a ressurreição do jovem, glorifica Deus reconhecendo Jesus como um “grande profeta” (gr. προφήτης μέγας). Os discípulos de João vão ao encontro de Jesus, perguntando-lhe quem de fato ele é (Lc 7,19-20). O Mestre lhes responde apresentando os inúmeros sinais do verdadeiro profeta (Lc 7,21-23). Além disso, o próprio Jesus refere-se a si mesmo como Filho do Homem e denuncia como é conhecido por alguns: “amigo de publicanos e pecadores” (Lc 7,34). Esses fatos preparam a narrativa da pecadora perdoada (Lc 7,36-50). Ao mesmo tempo, o fariseu Simão reconhece Jesus como Mestre, mas tem dificuldade de reconhecer-lhe a identidade profética, pois se deixa tocar pela pecadora. Esse episódio conclui o capítulo.

A atividade de Jesus ultrapassou os limites da Galileia, quando decide caminhar para Jerusalém (Lc 9,51). Logo, inicia-se a seção da “Subida a Jerusalém” (Lc 9,51-19,44), onde está situada a narrativa de Zaqueu (Lc 19,1-10). Além das ações de Jesus, realizadas durante sua caminhada, a seção é rica de ensinamentos, sobretudo as parábolas próprias de Lucas,

<sup>4</sup> “The compassionate ministry of Jesus” (GREEN, 1997, p. 281). Fabris (2006, p. 80) intitula Lc 7,1-50: “Jesus revela a misericórdia de Deus”.

estudadas no capítulo anterior. A catequese aos discípulos em torno do ministério compassivo de Jesus na Galileia é aprofundada nessa seção. A identidade e a missão do Mestre precisam ser assimiladas pelos discípulos, em vista de sua partida. Os atos salvíficos, operados desde o início do seu ministério, encontram sua plenitude no mistério pascal do Cristo. Percorrendo o mesmo itinerário do Mestre rumo a Jerusalém, os discípulos devem assumir a missão de ser testemunhas e anunciar a salvação para o mundo.

A narrativa de Zaqueu insere-se na terceira parte dessa seção (Lc 17,11–19,44), marcada por traços escatológicos. Jesus se apresenta como juiz escatológico que, ao agir em favor dos leprosos que clamam por misericórdia (Lc 17,11-19), anuncia sua vinda escatológica e o advento do Reino de Deus (Lc 17,20-37), exortando seus discípulos à oração (Lc 18,1-14) e ao desapego das riquezas (Lc 18,15-30). É o Salvador que, ao anunciar pela terceira vez sua paixão aos discípulos (Lc 18,31-34), testemunha e anuncia a salvação em Jericó. Compadecendo-se do cego e de Zaqueu, sua presença provoca uma mudança radical na vida dos dois, além de interpelar a vida daqueles que estão próximos deles (Lc 18,35–19,10). Assim, o episódio de Zaqueu é o último da viagem de Jesus a Jerusalém. Unido à parábola das minas (Lc 19,11-27), última da seção, resulta no clímax da viagem retomando o escopo da mensagem de Jesus. Prepara sua entrada em Jerusalém, assumindo a figura do rei messiânico (Lc 19,28-44) (GREEN, 1997, p. 666).

Os episódios da mulher pecadora (Lc 7,36-50) e de Zaqueu (Lc 19,1-10) emolduram o tema da salvação dos pecadores nas ações de Jesus<sup>5</sup>. Trazem ressonâncias para a manifestação do amor e da misericórdia de Deus, sobretudo nas narrativas próprias de Lucas. A mulher pecadora, pois, é a primeira personagem que ouve da boca de Jesus a sentença de sua salvação: “A tua fé te salvou, vai em paz” (Lc 7,50)<sup>6</sup>. Zaqueu, por sua vez, é o último pecador que usufrui a presença salvífica no ministério de Jesus e também ouve a boa notícia de sua salvação: “Hoje a salvação aconteceu a esta casa (...)” porque “o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido” (Lc 19,9-10)<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> A primeira ocorrência do verbo “salvar” (gr. σώζω) encontra-se em Lc 6,9 quando Jesus indaga aos escribas e fariseus sobre salvar ou arruinar uma vida no contexto do homem da mão atrofiada. Enquanto as últimas ocorrências aparecem no episódio da crucificação em um contexto de zombaria a Jesus pelos soldados (Lc 23,35-37) e por um dos malfeitores crucificados (Lc 23,39). Mendonça (2018, p. 146) cita as duas narrativas quando aprofunda o significado da acolhida dos pecadores.

<sup>6</sup> Mendonça (2018, p. 153-154) constata o uso, pela primeira vez em sentido teológico, do verbo “salvar” nesse episódio. O autor ainda distingue duas partes do evangelho quanto ao uso do vocábulo. Uma primeira (Lc 1–3), onde predominam os substantivos “salvação” e “salvador”, definindo-se “a natureza e os agentes da salvação”; e uma segunda parte (Lc 4–24), onde predominam as formas verbais, descrevendo “a ação salvadora do ministério de Jesus”.

<sup>7</sup> As ocorrências que trazem a conexão entre fé e salvação são Lc 7,50; 8,48.50; 17,19; 18,42. Já a palavra “salvação” (gr. σωτηρία), além de Lc 19,9, somente aparece no *Benedictus* (Lc 1,69.71.77).



Portanto, as duas narrativas além de apresentarem semelhanças entre si, como se observará, delimitam o percurso do amor misericordioso de Jesus que traz a salvação aos marginalizados do povo de Deus.

#### 4.2 Os traços do Amor e da Misericórdia nos episódios da pecadora perdoada (Lc 7,36-50) e de Zaqueu (Lc 19,1-10)

Os gestos de Jesus marcaram a vida daqueles que usufruíram sua presença salvífica além de repercutirem na vida dos seus discípulos. Situando os episódios da mulher pecadora na seção do ministério de Jesus na Galileia e de Zaqueu na seção da “Subida a Jerusalém”, percorre o caminho de salvação e a manifestação de seu amor misericordioso.

As duas narrativas não só emolduram a salvação dos pecadores no ministério de Jesus no terceiro evangelho, mas também trazem elementos semelhantes e essenciais que delineiam o tema do amor e da misericórdia de Deus manifestados nas ações de Jesus. Não é por acaso que tiveram um papel fundamental na igreja primitiva. Elas culminaram no perdão dos pecados, centro das preocupações pastorais de Lucas (SPINETOLLI, 1982, p. 454). Alicerçaram uma catequese batismal e penitencial, convidando a comunidade a perceber-se constituída de pecadores arrependidos e assumir a necessidade de conversão rumo à santidade (LACONI, 1987, p. 28).

Desse modo, os dois episódios serão estudados conjuntamente seguindo os passos da análise narrativa como se fez no capítulo anterior, observando o uso dos vocábulos, a ação dos personagens, o ambiente e a estrutura redacional. Para isso, será utilizada uma tradução instrumental do texto grego de Nestle-Aland (2012, p. 210-211; 262-263), apresentando suas principais variantes textuais, quando necessário.

Portanto, evidenciando a ação salvífica de Jesus que acolhe os pecadores, serão aprofundados os traços do amor e da misericórdia de Deus nos dois episódios, observando-se suas ressonâncias no evangelho.

##### 4.2.1 Traduções instrumentais dos textos analisados

**Quadro 1 – Texto grego e tradução de Lc 7,36-50**

Texto Grego	v.	Tradução
Ἦρώτα δέ τις αὐτὸν τῶν Φαρισαίων ἵνα φάγη μετ’ αὐτοῦ, καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Φαρισαίου κατεκλίθη.	36a 36b	Convidou-o, porém, um dos fariseus para que comesse com ele. E entrando na casa do fariseu, reclinou-se.
καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει	37a	E eis uma mulher que era na cidade

ἀμαρτωλός, καὶ ἐπιγνοῦσα ὅτι κατὰκειται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Φαρισαίου, κομίσασα ἀλάβαστρον μύρου	37b	pecadora, e sabido que ele reclinava-se na casa do fariseu, trouxe um alabastro de perfume.
καὶ στᾶσα ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ταῖς θριξίν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσε καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ.	38a 38b 38c 38d 38e	E postou-se atrás, junto aos pés dele Chorando com as lágrimas, começou banhar os pés dele E com os cabelos da cabeça dela enxugava E beijava os pés dele E ungiu com o perfume
ἰδὼν δὲ ὁ Φαρισαῖος ὁ καλέσας αὐτὸν εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων· οὗτος εἰ ἦν προφήτης, ἐγίνωσκεν ἂν τίς καὶ ποταπὴ ἡ γυνὴ ἣτις ἅπτεται αὐτοῦ, ὅτι ἀμαρτωλὸς ἐστίν.	39a 39b	Ao ver, porém, o fariseu que o convidou, Falava consigo, dizendo: Se este era profeta, sabia quem E de que qualidade a mulher que o toca Porque é pecadora.
καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· Σίμων, ἔχω σοί τι εἰπεῖν. ὁ δὲ διδάσκαλε, εἰπέ, φησίν.	40a 40b	E, respondendo, Jesus disse-lhe: Simão, tenho algo a falar a ti. Mestre, fala, disse ele.
δύο χρεοφειλέται ἦσαν δανιστῆ τινι· ὁ εἰς ὥφειλεν δηνάρια πεντακόσια, ὁ δὲ ἕτερος πεντήκοντα.	41a 41b	Um certo credor tinha dois devedores: Um o devia quinhentos denários Outro, porém, cinquenta.
μὴ ἔχόντων αὐτῶν ἀποδοῦναι ἀμφοτέροις ἐχαρίσατο. τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν;	42a 42b	Não tendo eles como restituí-lo, a ambos usou de favor quem, pois, deles mais o amará?
ἀποκριθεὶς Σίμων εἶπεν· ὑπολαμβάνω ὅτι ᾧ τὸ πλεῖον ἐχαρίσατο. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· ὀρθῶς ἔκρινας.	43a 43b	Respondendo, Simão disse: Suponho que a quem o mais usou de favor Disse-lhe: jugaste retamente.
καὶ στραφεὶς πρὸς τὴν γυναῖκα τῷ Σίμωνι ἔφη· βλέπεις ταύτην τὴν γυναῖκα; εἰσῆλθόν σου εἰς τὴν οἰκίαν, ὔδωρ μοι ἐπὶ πόδας οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ τοῖς δάκρυσιν ἔβρεξέν μου τοὺς πόδας καὶ ταῖς θριξίν αὐτῆς ἐξέμαξεν.	44a 44b	e, voltando-se para a mulher, dizia a Simão: Está vendo esta mulher? Entrei em tua casa, água a mim para os pés, não deste. Esta, porém, com as lágrimas banhou-me os pés e com os cabelos dela os enxugou.
φίλημά μοι οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ ἀφ' ἧς εἰσῆλθον οὐ διέλιπεν καταφιλοῦσά μου τοὺς πόδας.	45a	Um beijo a mim não deste. Esta, porém, desde que entrei não cessou beijando os meus pés.
ἐλαίῳ τὴν κεφαλὴν μου οὐκ ἤλειψας· αὕτη δὲ μύρῳ ἤλειψεν τοὺς πόδας μου.	46a 46b	Com óleo a minha cabeça não ungiu Esta, porém, com perfume ungiu os meus pés
οὗ χάριν λέγω σοι, ἀφέωνται αἱ ἀμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολύ· ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ.	47a 47b	Por essa razão, digo-te, perdoados foram os muitos pecados dela por isso amou muito. A quem, porém, pouco é perdoado, pouca ama
εἶπεν δὲ αὐτῇ· ἀφέωνταί σου αἱ ἀμαρτίαι.	48	Disse, porém, a ela: perdoados foram os teus pecados
καὶ ἤρξαντο οἱ συνανακείμενοι λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· τίς οὗτός ἐστιν ὃς καὶ ἀμαρτίας ἀφήσιν;	49a 49b	E começaram os que estavam reclinados a dizer em si mesmos: Quem é este que até pecados perdoa?
Εἶπεν δὲ πρὸς τὴν γυναῖκα,	50a	Disse, porém, à mulher:

Ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· πορεύου εἰς εἰρήνην.	50b	A tua fé te salvou: vai em paz.
--	-----	------------------------------------

### Quadro 2 – Texto grego e tradução de Lc 19,1-10

Texto Grego	v.	Tradução
Καὶ εἰσελθὼν διήρχετο τὴν Ἰεριχώ.	1	E, tendo entrado, atravessava Jericó.
Καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι καλούμενος Ζακχαῖος, καὶ αὐτὸς ἦν ἀρχιτελώνης καὶ αὐτὸς πλούσιος·	2a 2b	E eis um homem de nome chamado Zaqueu, E ele era chefe dos publicanos e rico.
καὶ ἐζήτει ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν τίς ἐστίν καὶ οὐκ ἠδύνατο ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ὅτι τῆ ἡλικία μικρὸς ἦν.	3a 3b	E procurava quem era Jesus E não podia por causa da multidão, Porque na estatura era pequeno.
καὶ προδραμῶν εἰς τὸ ἔμπροσθεν ἀνέβη ἐπὶ συκομορέαν ἵνα ἴδῃ αὐτὸν ὅτι ἐκείνης ἤμελλεν διέρχεσθαι.	4	E correu à frente Subiu sobre um sicômoro Para que o visse porque estava para atravessar por ali.
καὶ ὡς ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον, ἀναβλέψας ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· Ζακχαῖε, σπεύσας κατάβηθι, σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μεῖναι.	5	E como veio sobre o lugar, olhou para cima, Jesus disse-lhe: Zaqueu, depressa, desce, hoje, pois, em tua casa é preciso eu permanecer.
καὶ σπεύσας κατέβη καὶ ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων.	6	E depressa desceu E recebeu-o alegremente.
καὶ ἰδόντες πάντες διεγόγγυζον λέγοντες ὅτι παρὰ ἀμαρτωλῶ ἀνδρὶ εἰσηλθεν καταλῦσαι.	7	E tendo visto todos murmuravam, dizendo Que junto a um homem pecador entrou para hospedar-se
σταθεὶς δὲ Ζακχαῖος εἶπεν πρὸς τὸν κύριον· ἰδοὺ τὰ ἡμίσιά μου τῶν ὑπαρχόντων, κύριε, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι, καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα ἀποδίδωμι τετραπλοῦν.	8	Pondo-se de pé, porém, Zaqueu disse ao Senhor: eis a metade dos meus bens, Senhor, aos pobres dou, e, se de alguém algo extorqui, restituo quatro vezes mais.
εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς ὅτι σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο, καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν·	9	Disse-lhe, porém, Jesus: que hoje salvação nesta casa aconteceu, porque também ele é filho de Abraão.
ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.	10	Veio, pois, o filho do homem buscar e salvar o que estava perdido.

#### 4.2.2 A situação inicial dos episódios

A análise das perícopes da pecadora perdoada (Lc 7,36-50) e de Zaqueu (Lc 19,1-10) inicia-se no estudo do contexto imediato que as antecede a fim de introduzir o leitor desta pesquisa nas narrativas.

Após o reconhecimento da autoridade de Jesus pelo centurião (Lc 7,6.8) e da reputação de “grande profeta” quando devolveu a vida ao filho da viúva de Naim (Lc 7,16), a identidade de Jesus é questionada por João Batista (Lc 7,18-20). O Mestre responde aos

discípulos enviados pelo precursor, convidando-os a testemunhar as ações milagrosas que viram e as palavras que ouviram. Falando às multidões, testemunha sobre João e sobre si mesmo. Contrapõe o comportamento dos publicanos, que ouviram o Batista e proclamaram a justiça de Deus (Lc 7,29), e a postura dos fariseus e dos legistas, por não aceitarem seu batismo de conversão (Lc 7,30). Por fim, faz uma apologia do seu relacionamento com os publicanos e pecadores. Assim, esse episódio juntamente ao da mulher pecadora marca uma “pausa” no ministério itinerante de Jesus, como denotam os verbos “caminhava” (gr. *συνεπορεύοντο*), em Lc 7,11, e “andava” (gr. *διώδευεν*), em Lc 8,1<sup>8</sup>. O único movimento que há nesse intervalo é sua entrada na casa do fariseu que marca o início da narrativa.

Na caminhada rumo a Jerusalém, Jesus se aproxima de Jericó (Lc 18,35). Antes de entrar na cidade, onde encontrará Zaqueu (Lc 19,1ss), depara-se com um cego à beira do caminho. Ele clama por compaixão a Jesus e aqueles que estavam à sua frente, dentre a multidão, repreendem-no para calar-se (Lc 18,38-39). Jesus o atende após ter suplicado pela segunda vez, restituindo-lhe a visão. A incidência do vocábulo “ver”, no final desta perícopé (Lc 18,41-43), já revela uma realidade de Lc 19,1-10, também marcada por esse verbo<sup>9</sup>. Da mesma forma, a expressão “a tua fé te salvou” (v. 43), que aponta para uma realidade salvífica, também finaliza o episódio de Zaqueu. Se Lc 7,11–8,1 marcou uma “pausa”, Jesus em Jericó encontra-se caminhando. Seu movimento foi interrompido no encontro com Zaqueu (Lc 19,5), mas posteriormente, foi retomado ao entrar em sua casa, como se subentende em Lc 19,7.

Depois de se averiguar o contexto que antecede imediatamente os dois episódios, o leitor deste estudo finalmente será introduzido nas narrativas. Os primeiros versículos já apresentam os personagens da trama, através de uma estrutura triangular, uma das características da tradição particular de Lucas, como observou Pittner (1994, p. 237)<sup>10</sup>. Dois personagens, diante de Jesus, situado em uma posição superior, são dispostos em oposição. De um lado, estão um fariseu e a multidão, com traços de tendência farisaica, que

<sup>8</sup> Green (1997, p. 281) observa em Lc 8,1 uma mudança cronológica e o retorno ao ministério itinerante de Jesus, prosseguindo sua atividade em Cafarnaum.

<sup>9</sup> Sob a perspectiva do “ver”, Vitório (1987, p. 22) compara as ações dos personagens nos dois episódios. O cego experimenta uma cura física, enquanto Zaqueu, uma espiritual. A multidão reage dando glória a Deus em Lc 18,41, enquanto murmura em Lc 19,7. E Jesus revela seu poder messiânico nas duas narrativas, cumprindo sua missão.

<sup>10</sup> Mendonça (2018, p. 30.32) também sugere a imagem do triângulo como metáfora para descrever a relação entre Jesus, a pecadora e o fariseu. Por outro lado, somente ao final desta narrativa, aparecem os convivas (Lc 7,49), que, pela postura, podem se identificar com o fariseu. Classifica esse “quarto personagem” como coletivo e secundário porque “não condicionam o desenrolar da intriga”.

discriminam os pecadores. De outro, uma mulher e Zaqueu, recriminados por serem notórios pecadores.

O episódio da mulher pecadora inicia-se com o convite de um fariseu a Jesus para comer com ele (Lc 7,36a). Mesmo que anteriormente o Mestre já tivera contato com esse grupo de pessoas (Lc 5,21.27-26; 6,6-11), é a primeira vez que faz refeição com eles. Também é a primeira vez que um fariseu toma a atitude inabitual e contrária aos demais<sup>11</sup>, pois o convite permite Jesus penetrar em seu território, quando normalmente são eles que adentram onde Jesus está, como ocorre no lugar público do ensinamento (Lc 5,17), na casa de Levi (Lc 5,30), nas plantações (Lc 6,2) ou na sinagoga (Lc 6,7). Desse modo, Jesus entrou (gr. εἰσελθὼν) na casa do fariseu e reclinou-se à mesa (Lc 7,36b), ponto de partida das ações dos demais personagens (MEDONÇA, 2018, p. 24).

O episódio de Zaqueu inicia-se com a entrada de Jesus em Jericó. O verbo “entrou” (gr. εἰσελθὼν), assim como aparece na narrativa anterior, marca o início das ações que confluem para Jesus. Se o “entrar” foi seu único movimento, em Lc 7,36-50, em Jericó, o Mestre está em constante movimento. Ele “atravessava” (gr. διήρχετο) a cidade (Lc 19,1) e, em breve, passaria (gr. διέρχασθαι) pelo pecador (v.4). Sua caminhada é interrompida pelo encontro com Zaqueu, como marca o verbo “chegou” (gr. ἦλθεν), no versículo seguinte.

Desta maneira, Jesus é o centro das duas narrativas, pois os demais personagens agem em função dele. Já posto à mesa com o fariseu, ele é o motivo da repentina entrada de “uma mulher da cidade, uma pecadora”. Lucas destaca muito as mulheres. Além de retomar as narrativas em que elas aparecem nos sinóticos<sup>12</sup>, o evangelista agrega mais ocorrências em suas narrativas próprias<sup>13</sup>.

Em Lc 7,36-50, a figura da mulher é evidenciada com sua condição de pecadora para contrapor-se à figura do fariseu, conhecido como um homem justo. Essa discrepância jamais o faria convidá-la para um banquete. Entretanto, também não a impede de entrar em sua casa e passivamente observa a cena. Em função de Jesus, a mulher ultrapassa qualquer legitimidade de convite e de hospitalidade por parte do fariseu e vai ao encontro do Mestre. Três verbos,

<sup>11</sup> Além dessa refeição, existem outras duas (Lc 11,37-54 e 14,1-24) que estão ausentes nos sinóticos (MENDONÇA, 2018, p. 23). Na primeira, ocorre o convite como em Lc 7,36-50. Enquanto na segunda, simplesmente Jesus entra na casa de “um dos chefes dos fariseus” e o convite não é mencionado. Podem-se supor ressonâncias ao episódio de Zaqueu, “chefe dos publicanos”, quando Jesus também não recebe o convite, mas se antecipa e se autoconvida.

<sup>12</sup> A sogra de Pedro (Lc 5,38-39 par), a hemorraíssa e a filha de Jairo (Lc 8,40-56 par), a viúva que dá tudo no templo (Lc 21,1-4) e as mulheres que descobrem o túmulo vazio (24,1-8).

<sup>13</sup> Isabel (Lc 1,5-25), Maria (Lc 1,26-56), Ana (Lc 2,36-38), viúva de Naim (Lc 7,11-17), Maria Madalena, Joana, Susana e outras mulheres que seguiam Jesus (Lc 8,1-3), Marta e Maria (Lc 10,38-42), a mulher encurvada (Lc 13,10-17), a mulher em busca da moeda perdida (Lc 15,8-10), a viúva insistente (Lc 18,1-8) e as mulheres de Jerusalém que choram no episódio da cruz (Lc 23,27-31).

referentes à mulher, descrevem esse movimento de busca: como intrusa, ela apareceu, “e eis” (gr. καὶ ἰδοῦ), na casa do fariseu; “sabendo” (gr. ἐπιγνοῦσα) da presença de Jesus ali, “trouxer” (gr. κομίσασα) consigo um frasco de alabastro com perfume (Lc 7,37)<sup>14</sup>.

Jesus também é o motivo do surgimento e dos movimentos do personagem Zaqueu quando caminha e atravessa Jericó. Se a expressão grega καὶ ἰδοῦ, “e eis”<sup>15</sup>, no episódio anterior, descrevia o surgimento da mulher pecadora, também introduzirá as características de Zaqueu. Se a pecadora permaneceu no anonimato, Zaqueu, ao contrário, já é apresentado com seu nome. A expressão, sozinha, não aprofunda que tipo de pecadora é a mulher. Por isso em Lc 19,2, o indicativo perfeito de εἰμί, descreve a posição socioeconômica do pecador, “era (gr. ἦν) rico e chefe dos publicanos”. Esses traços podem estar vinculados, uma vez que, poderia ser conivente com as fraudes de seus subordinados e usufruir de benefícios para si, tornando-se rico. Se a fama de “coletor de impostos”, para o mundo greco-romano, era de desprezo, para Lucas, são vistos positivamente como aqueles que acolhem a Boa Nova e são exemplos de pessoas piedosas (Lc 3,12; 5,27-32; 7,29; 15,1-2; 18,9-14) (GREEN, 1997, p. 668).

Também “na estatura era pequeno” (v. 3). A palavra “estatura” (gr. ἡλικία) apresenta uma denotação física, como ocorre em Lc 2,52, e não um aspecto simbólico (FITZMYER, 2005, p. 61). Poderia ser um obstáculo para “ver” Jesus à distância e de modo superficial, mas não para um conhecimento mais profundo que exigisse uma parada. Pelo seu “status”, Zaqueu poderia se apresentar a Jesus e convidá-lo para um diálogo ou uma refeição. Entretanto, sua fama de pecador, que suplanta o poder e o privilégio de sua posição social, o faz tomar uma atitude diferente.

O movimento de busca por Jesus é apresentado em Lc 19,4. A presença de Jesus na cidade provoca o desejo de Zaqueu “procurar ver” (gr. ἐζήτει ἰδεῖν) quem Ele era. Talvez a notícia da cura do cego que clamava por misericórdia à beira do caminho de Jericó fosse insuficiente. A partícula grega τίς, “quem”, indica a verdadeira pretensão do chefe dos publicanos de conhecer a identidade de Jesus. Não quer simplesmente ver “o quê” (gr. τί) estava acontecendo, como indagou o cego em Lc 18,36. Mas, está disposto a traçar um caminho que se inicia com um olhar à distância, mesmo que a multidão e sua baixa estatura

<sup>14</sup> “Alabastro” é uma rocha calcária de cor amarelada ou creme, usada para guardar perfume, geralmente feito de azeite. Daí a ligação de μύρον com “ungir” (gr. ἠλειφειν) no versículo seguinte (BOVON, 1995, p. 552; FITZMYER, 1986, p. 698).

<sup>15</sup> Na maioria dos casos, a expressão pertence à fonte própria de Lucas (FITZMYER, 1986, p. 203).

não o permitissem conseguir (gr. ἠδύνατο). Isso leva a outro conjunto de ações no versículo seguinte.

Ele “correu” (gr. προδραμών) “à frente” (gr. εἰς τὸ ἔμπροσθεν). O verbo junto a essa expressão<sup>16</sup>, mesmo apresentando certa redundância, aponta para uma antecipação de quem deseja ver ardentemente o Mestre, para não correr o risco de perdê-lo de vista. Zaqueu, então, “subiu” (gr. ἀνέβη) em um sicômoro para “ver” (gr. ἴδῃ) Jesus passar. Para um olhar superficial e distante parece uma posição privilegiada. Entretanto, para um encontro sem passar despercebido, o sicômoro pode representar uma posição que escondesse o medo de ser recriminado pela multidão e até pelo próprio Jesus. Esse “escondimento” evidencia a posição daqueles que estão excluídos e perdidos, mas que acabam sendo encontrados pela ação salvífica de Deus na pessoa de Jesus. Logo, todo o esforço de busca ainda aguardará o encontro entre os dois personagens, em Lc 19,5.

#### 4.2.3 O momento do encontro de Jesus com os pecadores e sua repercussão

Depois da busca da mulher pecadora e de Zaqueu por Jesus, serão analisadas as ações do encontro do Mestre com esses personagens e a repercussão delas nos opositores da trama.

Lc 7,38 concentra uma série de verbos que descrevem os gestos de reverência e de amor da pecadora por Jesus. “Postou-se” (gr. στᾶσα) atrás do Mestre, posição mais acessível aos convivas recostados sobre a mesa. A pecadora estava “chorando” (gr. κλαίουσα) aos seus pés, o que pode denotar tanto arrependimento de seus pecados como alegria e gratidão pela experiência do perdão dado por Deus (FITZMYER, 1987, p. 698-699). Com suas lágrimas “começou” (gr. ἤρξατο) a “banhar” (gr. βρέχειν) os pés dele (gr. τοὺς πόδας αὐτοῦ). “Enxugava” (gr. ἐξέμασσε) com os cabelos, “beijava” (gr. κατεφίλει) e “ungia” (gr. ἤλειφεν) com o perfume os pés dele.

Na Antiguidade, esses gestos são muito raros e usados quando se costumava ungir a cabeça, sobretudo, de um rei. Supõem uma profunda intimidade quando praticado por uma filha na relação com o pai ou por uma esposa com seu marido, denotando inclusive erotismo (BOVON, 1995, p. 553). Entretanto, aqui se trata de um sinal de reverência e gratuidade em vista do perdão divino (MARSHALL, 1998, p. 309). Diante disso, Jesus, desde o início do episódio, quando aceita o convite do fariseu, apresenta-se passivamente, sem proferir palavra alguma. Sofre a ação estaticamente e os gestos acentuam sua acolhida “escandalosa” aos pecadores.

<sup>16</sup> Os códices L,T, W, Γ, Ψ 2542 omitem εἰς τὸ ἔμπροσθεν, apresentando somente a variante προδραμών.

Por outro lado, no encontro com Zaqueu, Jesus que se movimenta desde o início do episódio, continua protagonizando a atuação. Diferentemente do episódio anterior, no qual sofre a ação, em Lc 19,5, três verbos descrevem a ação desse encontro: vir, olhar e dizer. Ele “veio” (gr. ἦλθεν) ao lugar. A caminhada é interrompida e dá lugar aos movimentos oculares entre os dois personagens. O olhar inquieto de Zaqueu que procurava Jesus acaba sendo encontrado quando o Mestre “olhou para cima” (gr. ἀναβλέψας)<sup>17</sup>. Começando pelo olhar, Jesus adentra o universo do pecador e inicia seu processo de transformação.

O terceiro verbo, “dizer”, no aoristo indicativo ativo, (gr. εἶπεν), introduz um discurso direto que rompe o silêncio dos movimentos da trama. Jesus se dirige ao pecador, chamando-o pelo nome e proferindo uma ordem: “Zaqueu, desce depressa, hoje, pois em tua casa é preciso eu permanecer”. A primeira parte evoca um chamado, como alguém que é interpelado por Deus (Ex 3,4-5). Do olhar ao chamado, o Mestre aprofunda uma intimidade com o pecador que culminará na resolução de ficar em sua casa. Os vocábulos “depressa” (gr. σπεύσας) e “hoje” (gr. σήμερον) expressam mais que uma pressa circunstancial, mas apontam para a iminência da salvação cumprida em Jesus (Lc 2,11; 4,21). O termo “é preciso” (gr. δεῖ), mais que uma exigência de hospitalidade, expressa no Evangelho segundo Lucas, em sentido cristológico, a vontade divina realizada nas ações de Jesus (Lc 2,49; 4,43; 13,16; 19,5)<sup>18</sup>.

Zaqueu não põe em dúvida o chamado de Jesus e o corresponde prontamente quando “depressa desce” (gr. σπεύσας κατέβη), mesma expressão utilizada pelo Mestre. Zaqueu sai do sicômoro, ou seja, do escondimento, e “recebe” Jesus “alegremente” (gr. χαίρων) em sua casa, lugar de partilha e de comunhão de vida. O pecador vive a alegria messiânica ao acolher a salvação que vem de Deus na pessoa de Jesus. E a casa será o local dessa ação salvífica, como também se observa no episódio da mulher pecadora.

O encontro de Jesus com os pecadores foi sempre um escândalo para as autoridades judaicas (Lc 5,19.29; 15,1-3). Não seria diferente quanto à interação entre Jesus e a mulher pecadora em Lc 7,38 e Zaqueu em Lc 19,5-6. Os dois personagens antagônicos, quando observam a cena do encontro dos pecadores com o Mestre, reagem de forma velada aos interlocutores. Somente o narrador e o leitor sabem explicitamente o que se passa com eles.

<sup>17</sup> Vitório (1987, p. 13-14) analisa os movimentos corporais e oculares de Jesus e de Zaqueu. Sobre o verbo “olhar para cima” (gr. ἀναβλέπω), o autor compara este episódio com o do cego de Jericó, que apresenta circunstâncias semelhantes. Os dois querem ver Jesus e são impedidos. É Jesus quem os vê e ordena a presença de um e outro (VITÓRIO, 1987, p. 14-15, nota 7).

<sup>18</sup> Pittner (1994, p. 121-123) aborda a relação de Jesus e o “δεῖ *divino*” apontando, além do sentido cristológico, os sentidos religioso, profano, moral cristão e escatológico.



Assim, o evangelista descreve a cena em que protagonizam o fariseu, em Lc 7,39, e a multidão, em Lc 19,7, com uma sequência de ações que obedece a mesma estrutura redacional apresentando os termos “ver” e “dizer”.

O fariseu continua espectador dos movimentos da pecadora. Enquanto a multidão que era empecilho da observação de Zaqueu quanto a Jesus, agora assume a postura de espectadora. Como são impossibilitados de impedir o encontro dos pecadores com o Mestre, resta-lhes a indignação.

Desse modo, o verbo “ver” (gr. ὁράω), no mesmo tempo verbal nas duas narrativas, aoristo participio ativo, denotando uma ação pontual, é suficiente para desencadear o modo de como cada um reage. O fariseu “ao ver” (gr. ἴδων) o que acontecia, refletia, ou seja, literalmente, “falava consigo, dizendo” (gr. εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων) acerca da identidade de Jesus. Como poderia ser profeta<sup>19</sup> se se deixa tocar por uma mulher pecadora? De modo semelhante a multidão. Todos quando viram (gr. ἰδόντες), “murmuravam” (gr. διεγόγγυζον) “dizendo” (gr. λέγοντες): “foi hospedar-se na casa de pecador”. Essa sentença não só censura a atitude do Mestre, como também leva a questionar sua verdadeira identidade. Jesus seria o “filho de Davi” e “Senhor”, como foi interpelado pelo cego de Jericó, em Lc 18,38.41, por compartilhar a vida com pecadores?

Após a reação de censura do fariseu e da multidão, a parte narrativa dos episódios é interrompida pela parte dialogal. A sequência das ações e a atuação dos personagens nas duas tramas se distanciam. Em Lc 7,40, Jesus sai da passividade e volta-se para o fariseu. Inicia-se um diálogo com ele e não com a pecadora. Em Lc 19,8, é Zaqueu quem toma a palavra enquanto Jesus passivamente o escuta. A multidão, ao contrário do fariseu, deixa de ser focalizada pelo narrador, restando-lhe observar silenciosamente o diálogo entre os dois personagens. Essa cena será retomada, logo após ser analisado o trecho de Lc 7,40-47, que trata do discurso de Jesus a Simão.

Dessa maneira, a partir de Lc 7,40, a interação entre Jesus e o fariseu apresenta uma mudança. Depois de seu convite para cear com Jesus em sua casa, o silêncio entre eles é rompido pelo diálogo iniciado pelo Mestre. Pela primeira vez, dirige-se ao anfitrião chamando-o pelo nome, “Simão”. O fariseu, que poderia ter sido identificado desde o início do episódio pelo narrador, como aconteceu com Zaqueu (Lc 19,2), sai do anonimato. A insistência do vocábulo “fariseu”, que aparece quatro vezes antes de seu nome ser revelado,

<sup>19</sup> Os manuscritos B\* Ξ 205 acrescentam o artigo “o” (gr. ὁ) à palavra “profeta” (gr. προφήτης), que pode aludir a Dt 18,15 (METZGER, 2006, p. 120).

evidencia uma discrepância com a figura da pecadora, que posteriormente será retomada por Jesus quando comparará as atitudes dos dois personagens.

Entretanto, dirigindo-se ao anfitrião pelo seu nome, Jesus irrompe a proximidade e a abertura na relação com Simão. A partir de então não será mais chamado de “um fariseu” (v. 36) ou “o fariseu que o convidou” (v. 39), mas de “Simão”, inclusive pelo narrador (v. 43 e 44). Tendo algo para dizer, Jesus chama a atenção para si, no que é prontamente atendido por Simão. A prontidão da escuta, sublinhada pelo verbo no imperativo “fala” (gr. εἰπέ) acompanhado pelo vocativo “mestre” (gr. Διδάσκαλε) (v. 40b), identifica o fariseu como discípulo. Ele começa a mudar sua concepção em relação a Jesus outrora referido como “este” (gr. Οὗτος), indicativo de ser um falso profeta que se mistura com pecadores (v. 39).

Com a “nova relação pedagógica” entre mestre e discípulo, Jesus conta a Simão a parábola dos dois devedores a fim de prosseguir a comunicação e convencê-lo, o que numa linguagem direta correria o risco de fracassar (BOVON, 1995, p. 555)<sup>20</sup>. As figuras de credor e de dívidas eram comuns no contexto socioeconômico da antiguidade romana. Além disso, dívida reporta ao pecado na concepção semita. Logo, esses elementos certamente facilitariam a compreensão de Simão (GREEN, 1997, p. 311).

Desse modo, inicia-se uma pequena história com três personagens dispostos numa estrutura triangular como é característico de Lucas<sup>21</sup>. Há um credor, numa posição superior a dois devedores, distintos pelo discrepante valor de suas dívidas. Ambos são impossibilitados de pagá-las, seja por quinhentos ou por cinquenta denários. Necessitam do amor misericordioso de seu credor em perdoar suas dívidas. O verbo grego χαρίζομαι, do qual provém a palavra χάρις, “graça”, expressa muito bem a generosidade do credor. Perdoando, cancelando uma dívida, “agracia”, “usa de favor” para aqueles que, sozinhos, não podem sair de uma situação embaraçosa<sup>22</sup>.

A parábola desemboca em uma pergunta final que Jesus faz a Simão: “Qual, portanto, deles, mais o amará?” (Lc 7,42b). O diálogo então é retomado. E o anfitrião, prontamente, responde, afirmando ser aquele cujo credor mais perdoou, literalmente, “agraciou” (gr.

<sup>20</sup> A parábola é considerada uma adição posterior à narrativa de Lc 7,36-50 (FITZMYER, 1986, p. 701). Marshall (1978, p. 305) problematiza essa adição propondo que: 1) a parábola foi adicionada juntamente com os v. 49 e 50 ao núcleo original (Lc 7,36-39.44-46.48); 2) junto ao v. 47 foi núcleo original do qual partiu o restante da narrativa baseando-se em Marcos, como pensou Bultmann; 3) pertencia ao bloco de Lc 7,36-43 havendo apenas adição posterior dos v. 44-50.

<sup>21</sup> Pittner (1994, p. 237) e Mendonça (2018, p. 51) atestam essa característica.

<sup>22</sup> Além de ocorrer duas vezes nesta história, χαρίζομαι aparece em Lc 7,21, nas ações salvíficas de Jesus, na forma do aoristo médio do indicativo ἐχαρίσατο. Nas ocorrências dos Atos apresenta-se em um contexto jurídico (At 3,14; 25,11.16; 27,24). Mendonça (2018, p. 52) faz menção às mesmas passagens apontando a semelhança da estrutura verbal que envolve perdoar, fazer graça e amar.

ἐχαρίσατο) (Lc 7,43). Dizendo-lhe “julgaste retamente”, o Mestre confirma que Simão entendeu muito bem a história. Resta-lhe saber se conseguiu interligá-la com os fatos ocorridos em sua casa. Para plenificar a boa compreensão de Simão e o efeito da parábola em sua vida, Jesus continuará sua fala, comparando as atitudes de seu anfitrião com a da mulher pecadora. Sua verdadeira intenção será agora revelada como a parábola que já havia preparado.

Jesus se volta para a mulher e convida Simão a voltar também seu olhar para ela. Se antes seu olhar, descrito pelo verbo grego ἰδῶν, era de recriminação a Jesus e à mulher (v. 39), agora, descrito pelo verbo grego βλέπεις, é a porta da mudança de concepção do fariseu. O Mestre inicia a correção do olhar de Simão, definindo a pecadora como “esta mulher” (gr. ταύτην τὴν γυναῖκα), diferentemente de “a mulher que o toca”, como via o fariseu. Ela, permanecendo sem falar, será objeto do discurso de Jesus que atentamente Simão ouvirá observando-a, ao mesmo tempo.

Desta maneira, Jesus compara as atitudes de Simão e as da mulher pecadora, formando um “paralelismo assimétrico”. Seis ações dos personagens, dispostas duas a duas, são descritas, em Lc 7,44b-46, tendo Jesus como referência.

Atitudes de Simão	Atitudes da mulher
Entrei <sup>23</sup> em tua casa, <i>água</i> a mim para os pés, <b>não</b> deste.	<b>Esta, porém</b> , com as <i>lágrimas</i> banhou-me os pés e com os cabelos dela os enxugou.
Um <i>beijo</i> a mim <b>não</b> deste.	<b>Esta, porém</b> , desde que entrei não cessou <i>beijando</i> os meus pés.
Com <i>óleo</i> a minha cabeça <b>não</b> ungieste.	<b>Esta, porém</b> , com <i>perfume</i> ungiu os meus pés.

Observam-se três traços importantes<sup>24</sup>. Primeiramente, há uma contraposição marcada pela partícula “não” (gr. οὐ/οὐκ) nas ações do fariseu e pela conjunção adversativa, “porém” (gr. δὲ) que introduz as ações da mulher. Ele *não* realiza o que ela, *porém*, faz. Em segundo lugar, observa-se a posição dos primeiros vocábulos das sentenças que descrevem as ações dos dois. Quando Jesus remete a Simão, as frases são iniciadas por complementos verbais. A

<sup>23</sup> O verbo grego correspondente, εἰσηλθόν, apresenta a variante textual εἰσηλθεν, “entrou” (3ª pessoa), referindo-se à mulher como sujeito da ação e não Jesus. Isso foi uma tentativa de atenuar o exagero da mulher ficar beijando os pés de Jesus desde que entrou (METZGER, 2006, p. 120). Pela quantidade pequena de testemunhos (L\*<sup>f13</sup>latsy<sup>p</sup>sa<sup>mss</sup>bo<sup>pl</sup>) e pela intenção do exagero entre as ações dos personagens, optou-se pela forma εἰσηλθόν.

<sup>24</sup> Mendonça (2018, p. 62-67) também observa esses três traços quando analisa o “paralelismo assimétrico” entre as “não ações de Simão” e as “ações da mulher”. Green (1997, p. 313), por sua vez, centra-se na discrepância das ações e dos elementos que as constituem, frisando que a extravagância das atitudes da mulher jamais substitui as atitudes de Simão. Elas são incomparáveis.

ênfase está naquilo que não foi oferecido pelo anfitrião. Enquanto as frases que descrevem as ações da mulher são iniciadas pelo sujeito “esta” (gr. αὕτη), o destaque está no sujeito, ou seja, na mulher que realizou a ação.

Por fim, observa-se uma discrepância das ações que ultrapassam uma mera omissão do fariseu, que poderia simplesmente ser substituído pelas ações da mulher. Elas expressam um exagero entre o modo e os elementos utilizados pelos personagens. A água não dada (gr. οὐκ ἔδωκα) sobre os pés, regra básica de alguém que acolhe um convidado ou um hóspede (Gn 18,4), é hiperbolicamente contraposta à abundância manifestada pela ação de banhar (gr. ἔβραζέν) com lágrimas. A ausência do enxugar os pés, certamente com uma toalha (Jo 13,5), é replicada pelo enxugar com os cabelos (v. 44b). A falta do ósculo (gr. Φίλημα), certamente no rosto como sinal de cumprimento (Rm 16,16; 1Cor 16,20; 2Cor 13,12; 1Pd 5,14), é contestada pela ação contínua, “não cessou” (gr. οὐ διέλιπεν), e afetuosa de beijar (gr. καταφιλοῦσά), não mais o rosto, mas os pés (v. 45). O óleo que não ungiu (gr. ἤλειψας) a cabeça, como se unge um rei (1Sm 10,1; 16,13), é contraposto a tamanha reverência e amor do ungir os pés com perfume, elemento mais refinado que o óleo, sinal de maior humildade.

Logo, Jesus não só chama à atenção de Simão quanto às regras de hospitalidade que deveria ter seguido, mesmo que tenha sido cordial em convidá-lo para uma refeição em sua casa, tenha-o escutado atentamente e chamando-lhe de Mestre. Realça a extravagância das ações da mulher, que, não estando de acordo com a Lei por ser pecadora, ultrapassa-a na mais sublime expressão de amor. Além dos paralelismos antitéticos, a introdução (v. 44a) e a conclusão (v. 47) do discurso de Jesus também evidenciam a atenção voltada para essa personagem (MENDONÇA, 2018, p. 67).

Lc 7,47, com a expressão “por essa razão” (gr. οὗ χάριν), conclui não só o discurso comparativo das ações de Simão e da mulher pecadora, mas também o diálogo entre Jesus e seu anfitrião, iniciado no v. 40. Uma das indicações é a presença do verbo “dizer”, nesses dois versículos dirigidos a Simão. Eles funcionam como inclusão de Lc 7,40-47. A própria sentença conclusiva do v. 47 retoma os temas do perdão dos pecados e do amor, conteúdo da parábola interpretada à luz das atitudes da mulher e do fariseu, apresentados no discurso de Jesus. Depois disso, Simão sai de cena e torna-se um simples espectador.

Entretanto, surge uma ambiguidade causada pela partícula grega ὅτι, na primeira parte da declaração de Jesus (Lc 7,47a). Se o termo tem sentido causal, então seus pecados foram perdoados, por causa de seus gestos de amor, e, por isso, Jesus retoma a sentença de perdão,

no v. 48. Porém, o versículo entra em choque com seu complemento (v. 47b) e com a parábola dos dois devedores, proferida anteriormente pelo próprio Jesus (Lc 7,41-43).

Se o termo tem sentido consecutivo, então resultaria da precedência do perdão em relação ao amor. Devido ao perdão de seus pecados, ela o amou demasiadamente. Isso evitaria a contradição entre as duas partes da declaração de Jesus (v. 47a e 47b) e estaria em consonância com a parábola. Por sua vez, o versículo 48, com o qual Jesus dirige a sentença à mulher, não trata do perdão dado naquele momento e sim sua explicitação. Ele, sobretudo, legitima a identidade e a ação salvífica do Messias. Logo, o mais importante é perceber que o amor e o perdão estão vinculados e foram imprescindíveis para tocar os interlocutores da trama (BOVON, 1995, p. 558).

Desse modo, concluindo seu diálogo com Simão, Jesus deixa clara a vinculação entre a parábola e o discurso e a “alegorização” que faz entre seus personagens e suas ações. Os dois devedores são facilmente identificados com a mulher, que por ser pecadora é considerada a maior devedora, e com Simão, o menor devedor por possuir menor dívida, em vista de sua vida íntegra. A dívida se trata do pecado, logo, seu perdão resulta no perdão dos pecados. O muito ou pouco amor é expresso nos gestos de cuidado para com Jesus, que por ter o poder de perdoar os pecados, é identificado com o próprio credor que perdoa a dívida da parábola<sup>25</sup>. Assim, Simão testemunha os efeitos do amor misericordioso de Jesus na vida da mulher pecadora. De um lado, o perdão que acolhe e não se preocupa em se contaminar. Por outro, o arrependimento e a gratidão por parte da mulher que se abandona nos gestos exaustivos de amor.

Se, em Lc 7,40-47, predomina a fala do Mestre, cabendo a Simão, na posição de discípulo, responder-lhe apenas uma vez (v. 43a), em Lc 19,8, é Zaqueu que, já dentro de sua casa, está com a palavra. Se antes respondeu o pedido de Jesus através de suas ações iminentes (Lc 19,6), agora ele interage com o “Senhor”, falando pela primeira vez. Zaqueu não está mais correndo em busca de Jesus ou escondido no sicômoro como antes, mas está “de pé” (gr. σταθείς). Inicia seu discurso chamando Jesus de “Senhor” (gr. κύριε). O título evocado pelos discípulos na obra lucana (Lc 19,34; 22,61; 24,34; At 2,36; 10,36) retrata a experiência pós-pascal da comunidade cristã. Na boca do narrador e de Zaqueu poderia sinalizar a messianidade de Jesus. Mais do que um mestre, o “Senhor” é aquele que vem anunciar e trazer a salvação.

---

<sup>25</sup> A “alegorização” é afirmada por Kilgallen (1998, p. 112.113, nota 19). Mesmo identificando Jesus como o credor da parábola dos dois devedores, o autor apresenta a posição de Garcia-Viana em identificar Deus como o credor, além da posição mediana de Bovon, sobre o perdão de Deus que necessita da mediação do Filho do Homem.

A declaração de Zaqueu é radical. Reage à iniciativa de Jesus e cala a murmuração da multidão. É composta de uma sequência de três ações. Zaqueu afirma *dar* (gr. δίδωμι) “a metade de” seus “bens aos pobres”. Se o verbo exprimir uma ação “durativa”, trata-se de uma doação voluntária e não simplesmente de uma submissão a uma regra. Se for interpretada como um “futuro imediato”, mostra sincero arrependimento como exigem os doutores da lei de acordo com Nm 5,6-7. O chefe dos publicanos também certifica que se *defraudou* (gr. ἐσυκοφάντησα) “a alguém”, assegura *restituir* (gr. ἀποδίδωμι) “o quádruplo” (v. 8), como prescreve a Lei em Ex 21,37 (cf. 2Sm 12,6), além de estar em consonância com a legislação romana por ocasião de *furtum manifestum* (FITZMYER, 2005, p. 65). Se este último verbo ἀποδίδωμι, junto a ἐσυκοφάντησα, que está no aoristo, expressar uma ação “durativa”, como ocorreu a δίδωμι, trata-se de “uma prontidão em reparar um erro”, caso por ventura aconteça. Se se trata de um “futuro imediato”, Zaqueu promete restituir a quem prejudicou.

Daí surgem duas interpretações acerca da identidade de Zaqueu e do papel de Jesus nesse episódio. Numa perspectiva “durativa”<sup>26</sup>, assume-se Zaqueu como um justo, “Filho de Abraão” (v. 9), mal compreendido que se defende das calúnias, assumindo um compromisso ético perante Jesus em reparação daquilo que já realizara em sua vida. Assim, Jesus defende Zaqueu e legitima sua salvação perante a multidão que murmurou contra ele. Nesse sentido, a proposta do evangelista mostraria como a salvação chegou a um judeu fiel (MITCHELL, 1990, p. 153). Numa perspectiva de “futuro imediato”<sup>27</sup>, depara-se com um pecador arrependido que experimentou o amor misericordioso de Deus na pessoa de Jesus. A declaração do chefe dos publicanos expressaria, então, os gestos concretos de sua conversão, provocada pelo encontro com o Mestre. Nessa linha, a proposta de Lucas consistiria em mostrar a salvação aos perdidos, como se atesta nas parábolas de Lc 15.

Portanto, a mulher pecadora e Zaqueu demonstram, com seus gestos e com suas palavras, mais que um cumprimento das leis. Manifestam a generosidade e a gratidão de quem experimentou o amor misericordioso de Deus em Jesus. Como pecadores arrependidos, incitam seus opositores a corrigirem seu olhar de discriminação.

<sup>26</sup> Assim defendem FITZMYER, 2005, p. 64; GREEN, 1997, p. 672 e MITCHELL, 1990, p. 153-176. Este último aborda exclusivamente essa problemática como sugere o título de seu artigo (MITCHELL, 1990).

<sup>27</sup> A postura de Zaqueu como pecador arrependido é destacada por SCHMID, 1968, p. 411; STOGER, 1979, p. 144; MARSHALL, 1998, p. 697 e BOVON, 2004, p. 340.

#### 4.2.4 O epíteto final e o anúncio de salvação aos pecadores

Depois do diálogo entre Jesus e Simão (Lc 7,40-47) e a declaração de Zaqueu a Jesus, o Mestre se volta para os pecadores arrependidos a fim de lhes anunciar a salvação. O fariseu e a multidão saem de cena. E o leitor não sabe que postura tomaram após esses fatos. É a última seção das narrativas.

A declaração de Jesus para a mulher e para Zaqueu iniciam-se com uma construção sintática semelhante, marcada pelo verbo, “dizer”, no aoristo (gr. εἶπεν) e os pronomes pessoais no dativo feminino (gr. αὐτῆ) e no acusativo masculino (gr. αὐτόν). Como se viu, as duas narrativas dispuseram de elementos ambíguos em suas interpretações e que atingem também os versículos posteriores. Assim, Jesus, ao declarar à mulher que os pecados delas são/estão perdoados (Lc 7,48), faz o leitor pensar, de um lado, que, após os gestos de amor para com o Mestre, a mulher foi perdoada naquele momento. De outro, Jesus está declarando um perdão já dado, em uma ocasião anterior, o qual gerou amor e gratidão, demonstrados nas atitudes da mulher na casa de Simão.

Da mesma forma, a declaração a Zaqueu, o Senhor anuncia-lhe que: “Hoje a salvação aconteceu a esta casa, porque ele também é um filho de Abraão”. Se se considerar Zaqueu como um judeu fiel, lamentavelmente caluniado pela multidão por causa de sua profissão, ele é merecedor da salvação. Goza da promessa de seu antepassado Abraão atestada por Jesus. Por outro lado, na postura de pecador arrependido, a salvação lhe é devolvida. Se outrora fora excluído, agora, na qualidade de “filho de Abraão”, usufrui dos mesmos privilégios dos judeus (Lc 3,8; Rm 4,11-12; Gl 3,7-8).

As duas declarações aos pecadores arrependidos são ainda completadas. No episódio da mulher pecadora, acontece a intervenção dos convivas, “quarto” personagem da trama, antes de Jesus concluir sua fala. A declaração de Jesus os incomodou, bem como os gestos da mulher. O fariseu, por sua vez, inquietou-se em face da passividade de Jesus (v. 39). O longo discurso do Mestre (Lc 7,40-47), talvez, permitiu ao evangelista substituir o fariseu por aqueles que pertenciam ao seu mesmo grupo. Em ambos os casos, o ato de refletir gira em torno da identidade de Jesus. Se o anfitrião duvidava que ele fosse um profeta, os convivas, agora, duvidam de sua messianidade pelo fato de perdoar pecados (v. 49). O espanto de “quem é este que até pecados perdoa?” é encontrado em Lc 5,21, na boca dos escribas e dos fariseus, diante da mesma declaração: “Teus pecados são/estão perdoados” (Lc 5,20). O paralítico também é justificado pelo fato de só Deus poder perdoar pecados. Assim, a

inquietação em torno do perdão dos pecados pelos personagens antagônicos da trama, prepara seu desfecho com a sentença final de Jesus no versículo seguinte.

Os convivas, refletindo entre si, não dialogam com Jesus. Por isso, a declaração do Mestre continua se dirigindo à mulher, apesar de atingir a todos os presentes, sobretudo para corrigir a visão deles quanto à nova condição da pecadora e a identidade do Messias. Assim, Jesus despede a mulher e conclui a narrativa dizendo: “A tua fé te salvou; vai em paz”. O tema do amor e do perdão aponta para a fé e a salvação. Segundo Bovon (2005, p. 559), essa saudação consiste em um duplo movimento. O primeiro se dá na passagem da vida de pecado à salvação, em torno da declaração “A tua fé te salvou”. Em outras ocasiões do evangelho, Jesus a profere em um contexto de cura, como acontece com a hemorroíssa (Lc 8,48) e com um dos dez leprosos (Lc 17,19), que vão, com gratidão, encontrar Jesus, após serem curados; e com o cego de Jericó, curado no mesmo instante em que ouvia o Mestre (Lc 18,42).

O segundo movimento vai da experiência de salvação ao início da caminhada da vida cristã. A saudação “vai em paz”, ausente em Lc 18,42, mas presente em Lc 8,48 e Lc 17,19 (com a omissão da palavra “paz”), ultrapassa um bem-estar espiritual ou uma vitalidade física. Sela uma restauração das relações sociais das quais os pecadores foram excluídos (GREEN, 1997, p. 314). Portadores da “paz” (gr. ειρήνη), não são mais devedores porque, pelo amor misericordioso de Deus na pessoa de Jesus, foram justificados.

Na declaração de Jesus a Zaqueu, não há interrupção da multidão, personagem antagônica da trama, como agiram os convivas no episódio da pecadora. Jesus, conclui sua fala iniciada no versículo anterior. Se, no episódio de Lc 7,50, ele dirige a saudação à mulher, em Lc 19,10, após o elogio a Zaqueu, no v. 9, apresenta sua missão salvífica, falando de si. Esse último versículo, considerado pelos comentadores como adição ao corpo de Lc 19,1-9, acaba funcionando como sua síntese<sup>28</sup>. O “Filho do Homem”, como salvador, “veio procurar” “o que estava perdido”, como ocorreu no v. 5 e “salvá-lo”, como se constatou nos v. 8-9. As duas ações acabam expressando um duplo movimento da narrativa. O “procurar ver” de Zaqueu (v. 3) se depara com o procurar de Jesus (v. 10). “Perdido” na multidão ou em cima do sicômoro (v. 3-4), na condição de pecador, ele é encontrado e “salvo” pelo Senhor (v. 10).

Portanto, a busca desenfreada da pecadora perdoada e a de Zaqueu são plenificadas pelo amor misericordioso de Deus que se manifestou nas ações de Jesus. Simão e a multidão não foram capazes de impedir o encontro dos pecadores com o Salvador, mas tornaram-se espectadores do anúncio da salvação. Eles são chamados, assim como cada discípulo, a

<sup>28</sup> Este versículo que se estrutura no “procurar” e “salvar” aparece em outras referências bíblicas e se utiliza da imagem da ovelha perdida (Ez 34,16; Sl 119,176; Jo 10,9; Mt 18,12; Lc 15,4.6.24.32).



converter seu olhar de discriminação dos pecadores arrependidos, a fim de acolhê-los e reintegrá-los na comunidade de fé a exemplo do Mestre.

### 4.3 Retomando o caminho

Este capítulo apresentou o amor e a misericórdia nas ações de Jesus, destacando-se os episódios da mulher pecadora (Lc 7,36-50) e de Zaqueu (Lc 19,1-10). Completou-se, então, a abordagem do tema inspirado na catequese lucana fundamentada nos gestos e nas palavras de Jesus (Lc 24,19; At 1,1), iniciada no capítulo anterior.

Em um primeiro momento foram apresentadas as ações de Jesus no Evangelho segundo Lucas. Destacou-se no ministério na Galileia (Lc 4,14-9,50), o episódio da pecadora perdoada (Lc 7,36-50). Enquanto na seção da “Subida a Jerusalém” (Lc 9,51-19,44), foi situado o episódio de Zaqueu, que, juntamente à parábola das minas (Lc 19,11-27), encerrou a seção. Situadas no início e no final do ministério de Jesus, as duas narrativas emolduraram o tema da salvação dos pecadores e delimitaram a manifestação do amor e da misericórdia de Deus nas ações de seu Filho. A mulher pecadora foi a primeira que ouviu uma sentença de salvação da boca de Jesus, enquanto Zaqueu, o último.

Sobre os personagens das tramas, constatou-se uma estrutura triangular, composta por Jesus, numa posição superior, e dois personagens dispostos em oposição. Também se verificou uma evolução da identidade dos personagens. No episódio de Lc 7,36-50, o fariseu, de anfitrião anônimo passa a ser chamado pelo seu nome Simão. De julgador dos pecadores e de falsos profetas, torna-se discípulo quando ouve atentamente o Mestre. A mulher, pecadora da cidade, não só é perdoada, mas também é elogiada pelos seus gestos de amor e reconhecida pela sua fé. Jesus, tratado com profunda reverência, pode ser identificado como “Rei”, e “Messias”, que perdoa pecados e anuncia a salvação.

No episódio de Lc 19,1-10, Zaqueu, conhecido como “chefe dos publicanos e rico” pelo narrador, é recriminado pela multidão como “pecador”. Jesus, além de chamá-lo pelo nome, identifica-o como “um filho de Abraão”. A multidão que impedia Zaqueu de ver Jesus torna-se “todos” que murmuram contra a postura de Jesus. Chamado pelo nome desde o início da narrativa, Jesus é identificado ulteriormente como “Senhor”, e por fim, autodenomina-se “Filho do Homem”.

O esquema narrativo dos episódios seguiu uma estrutura semelhante. A mulher pecadora e Zaqueu foram os pecadores que buscaram Jesus. O encontro com o Mestre provocou uma reação negativa por parte de seus opositores. O fariseu e a multidão não só

discriminam os pecadores, mas a postura de Jesus em relação a eles. Percebendo isso, Jesus toma a defesa de cada um. No episódio da pecadora, contou uma pequena parábola (Lc 7,41-43) e fez um discurso que contrapuseram as atitudes de Simão e da mulher (Lc 7,44-47). Em defesa de Zaqueu, identificou-o como “um filho de Abraão”, resguardando seus direitos às promessas de Israel (Lc 19,9). Por fim, o Messias proclamou a salvação para a mulher (Lc 7,50) e para Zaqueu (Lc 19,9-10), justificados na experiência do amor misericordioso de Deus.

Quanto aos vocábulos nas duas narrativas, “pecador” (gr. ἁμαρτωλός) e “devolver” ou “pagar uma dívida” (gr. ἀποδίδωμι) definiram a condição daqueles que necessitavam da misericórdia de Deus. Enquanto “salvar” (gr. σώζω) e “salvação” (gr. σωτηρία) descreveram a ação de Jesus na vida de seus interlocutores. Já os verbos “ver” (gr. ὁράω) e “dizer” (gr. λέγω), apresentaram as ações dos personagens, sobretudo em função da atuação de Jesus. Por outro lado, a ausência do vocábulo “misericórdia” nas duas narrativas e do verbo “amar”, presente só em Lc 7,36-50, não impediu de analisá-las sob a perspectiva do amor e da misericórdia.

O estudo dos personagens, dos vocábulos e da estrutura narrativa dos episódios resultou em repercussões teológicas, cristológicas, soteriológicas e eclesiológicas. O distanciamento dos pecadores foi findado pelo esforço extraordinário da procura por Jesus e pelo encontro que gerou comunhão com eles. Sua presença salvífica ligada à entrada na casa manifestou seu amor misericordioso, gerando o perdão dos pecados e a salvação dos excluídos. O arrependimento e a conversão foram frutos dessa experiência. Incomodaram os que se consideram “justos”. Impulsionaram aqueles que se reconhecem pecadores, mas desejam perseverar na caminhada de fé.

Portanto, o caminho delineado nos dois episódios ensinou o leitor a agir com amor e misericórdia, sobretudo na acolhida dos pecadores arrependidos que gozam do direito de retornar e de se reintegrar à comunidade. Assim, é chamado a testemunhar com a vida, a visita salvífica de Deus que sempre o acompanha, como abordará o próximo capítulo.

## 5 “DEUS VISITOU SEU POVO” (Lc 7,16c): SÍNTESE DO AMOR E DA MISERICÓRDIA EM LUCAS E INSPIRAÇÕES PARA UMA ÉTICA CRISTÃ

Os capítulos anteriores trataram o tema do amor e da misericórdia no *Magnificat* (Lc 1,46-55), nas parábolas do bom samaritano (Lc 10,25-37) e do pai misericordioso (Lc 15,11-32) e nos episódios da pecadora perdoada (Lc 7,36-50) e de Zaqueu (Lc 19,1-10), finalizando o caminho teológico da catequese de Lucas pautada nos gestos e nas palavras de Jesus.

Este capítulo aborda o tema da visita de Deus, presente no título deste trabalho. Seu objetivo é apresentar uma síntese do amor e da misericórdia em Lucas e uma hermenêutica que inspire uma genuína ética cristã. Inicialmente será feita uma breve análise da semântica e da ocorrência do verbo “visitar” (gr. ἐπισκέπτομαι), além de sua relação com os temas da salvação, do amor e da misericórdia nas Escrituras.

Chegando à obra lucana, o tema será estudado a partir do *Benedictus* (Lc 1,68-79) e do episódio da viúva de Naim (Lc 7,11-17) culminando na visita aos gentios (At 15,14) onde aparece o verbo “visitar”. Essas perícopes balizarão a síntese dos capítulos anteriores, retomando seus principais elementos em torno da razão, da ação e dos frutos dessa visita.

Por fim, será feita uma abordagem hermenêutica apresentando pistas para o compromisso de uma ética cristã. Serão elencados os principais desafios da Igreja, sobretudo na América Latina, destacando intuições que iluminem uma autêntica vivência da fé, baseadas no testemunho e no anúncio da salvação que se faz presente com a visita de Deus, hoje. As conclusões de Medellín (1968) e Puebla (1979) assim como as reflexões de Kasper e de Gutiérrez auxiliarão nesse percurso. Além disso, será traçado um itinerário do papel evangelizador da Igreja, desde o Concílio Vaticano II, culminando com o papado de Francisco.

Portanto, o leitor que já acompanhou o itinerário teológico lucano nos capítulos anteriores, é convidado a experimentar a visita salvífica de Deus. Testemunhando e anunciando o amor e a misericórdia, será capaz de prosseguir a missão do Mestre, mostrando ao mundo que o mal não é a última palavra e pode ser vencido na comunhão com Deus e com os irmãos.

### 5.1 Deus visita Israel em seu amor e em sua misericórdia

O ser humano foi criado para uma vida de comunhão com Deus. Mesmo que, pelo seu livre arbítrio, fuja da presença de seu Criador (Gn 3,8-13), Ele não o desampara. Estabelece uma aliança com seu povo (Gn 9,8-17; 12,1-3; 15,1), apesar da corrupção da humanidade (Gn

6,5-8). Diante da fragilidade e do sofrimento de seu povo, Deus é impelido pelo seu amor e pela sua misericórdia a visitá-lo e resgatá-lo de apuros.

O verbete “visitar” encontra seu correspondente grego no verbo ἐπισκέπτομαι ou ἐπισκοπέω. A LXX, em geral, utiliza-o para traduzir o verbo וָפַק o qual apresenta diversos significados que influenciam também a língua grega<sup>1</sup>. Além de “visitar”, a Septuaginta usa ἐπισκέπτομαι para significar: “olhar para” ou “tomar conta de” (Sl 26,4); “investigar” ou “procurar” (Sl 16,3)<sup>2</sup>; “estar preocupado ou cuidar de algo”, evocando a figura do pastor que guarda e cuida das ovelhas (Jr 23,2; Zc 11,16; Ez 34,11.12; 2Cr 24,6; Sr 7,22; 49,15); “reunir” (Ex 20,12, além de 43 ocorrências em Nm 1–4); “faltar, sentir ou estar em falta” (Jr 3,16; Jz 21,3); “punir” (Ex 32,34; Jó 35,15; Os 4,14); “comissionar” alguém (Nm 4,27.32) (BEYER, 1973, p. 601-603).

Desse modo, os vários significados de ἐπισκέπτομαι convergem para a intervenção de Deus na história de seu povo. Sua ação salvífica, conotando julgamento e punição, revela sua justiça contra o mal sofrido por Israel. Assim, Deus “visitará” a iniquidade dos pecadores para bani-la (Lv 18,25; Jr 5,9.25; 11,22; Sl 89,33) e “castigar” as nações inimigas que oprimiram seu povo (Jr 15,15). Em conotação mais positiva, a visita de Deus gera um grande bem e uma profunda mudança naqueles que suplicam seu auxílio. Por isso é uma bênção para aqueles que a recebem.

O verbo ἐπισκέπτομαι aparece nas Sagradas Escrituras pela primeira vez em Gn 21,1, quando YHWH visitou Sara e cumpriu nela a promessa feita a seu esposo Abraão, agraciando o casal com um filho. Em continuidade da promessa aos patriarcas, José, ao final de sua vida, afirma que Deus visitará seus descendentes no Egito para fazê-los subir à terra que outrora jurara aos seus pais (Gn 50,24.25). Isso porque os israelitas foram oprimidos pelos egípcios. Deus ouviu a súplica e viu a aflição de seu povo, resultando em sua visita (Ex 3,16) e provocando sua libertação. Também ouve o clamor de Ana e a visita, agraciando-a com a fertilidade de conceber filhos (1Sm 2,21). Na história de Rute, em Moab, o Senhor visita seu povo faminto, dando-lhe pão (Rt 1,6). Como verdadeiro pastor, sua visita é perpassada pelo cuidado (Zc 10,3; 11,16) e pela busca de suas ovelhas (Ez 34,11) para curar as feridas provocadas pelos maus pastores.

<sup>1</sup> Além de “visitar”, a raiz hebraica וָפַק pode significar no AT: a) checar a presença de alguém ou de algo; b) reunir e recrutar um exército; c) computar, calcular, enumerar equivalendo a um censo de pessoas; d) tomar interesse sobre uma pessoa; e) condenar; f) comissionar, no sentido de confiar a alguém uma responsabilidade; g) julgar de Deus (ANDRÉ, 2003, p. 51-60).

<sup>2</sup> A numeração dos Salmos nessas duas referências está seguindo a LXX.

Alguns dos salmos explicitam a ação salvífica da visita de Deus impulsionada pelo seu amor e pela sua misericórdia. No Sl 8, o orante reconhece sua pequenez diante da grandeza de Deus, que, ao visitá-lo, guarda-o dos inimigos e o eleva como senhor de todas as criaturas. No Sl 65, as fragilidades do salmista provocam sua busca por Deus que o visita, deixando seu coração cheio de alegria e gratidão, em vista da manifestação de sua salvação. Já os Salmos 17 e 80 realçam a súplica do orante em pedir a visita de Deus diante de sua aflição, sobretudo pela ameaça dos inimigos. Por fim, apresenta-se o Sl 106, que será referido no *Benedictus* (Lc 1,68). Trata-se de uma “confissão de Israel” reconhecendo seu pecado contra YHWH e seus feitos grandiosos realizados em favor dos seus escolhidos. O Salmo entrelaça a visita de Deus com os temas da salvação, do amor e da misericórdia.

Portanto, a relação entre visita, amor, misericórdia e salvação observadas nos escritos veterotestamentários, sobretudo explicitada nos Salmos, fundamenta a abordagem do tema no NT. A visita salvífica de Deus provocada pelo seu amor misericordioso encontra na pessoa de Jesus sua máxima revelação.

## 5.2 A visita de Deus e a síntese do amor e da misericórdia na obra lucana

Quando o verbo “visitar” se refere a Deus no NT, seu correspondente grego é ἐπισκέπτομαι.<sup>3</sup> Entretanto, em Mt 25,36.43 e em Tg 1,27, seguindo a tradição da ética judaica no cumprimento do amor ao próximo, o vocábulo não se dirige a Deus e assume um caráter ético, quando se adverte a visitar os doentes, os órfãos e as viúvas em suas tribulações<sup>4</sup>.

A visita de Deus ultrapassa essa dimensão porque não se trata de um cumprimento ético por parte Dele, mas de uma ação salvífica. Assim como já ocorre no AT, Lucas também relaciona a visita à salvação e sua vinculação ao amor e à misericórdia de Deus. Destacam-se quatro referências em que Deus é o sujeito do verbo ἐπισκέπτομαι. As duas primeiras estão presentes no *Benedictus*. O hino de louvor introduz o tema da visita de Deus que salva Israel em vista de sua aliança de misericórdia (Lc 1,68) e que culmina com o anúncio da vinda do Messias (Lc 1,78). Através de suas palavras e de seus gestos, Jesus manifesta a visita de Deus, como é reconhecido pelo povo no episódio do filho da viúva de Naim (Lc 7,16), quando mais uma vez aparece o verbo “visitar”. Essa boa notícia se difunde pela “Judeia e por toda a

<sup>3</sup> Quando se trata de uma visita esporádica uns aos outros, comumente se utiliza o verbo grego ἔρχομαι, equivalendo a “vir a ter” (Lc 1,43; Rm 1,10; 15,23.29.32; 1Cor 4,19).

<sup>4</sup> Os rabinos não mencionam “visitar” em sentido teológico, mas em caráter ético, sobretudo nas obrigações aos desamparados: doentes, órfãos e viúvas (BEYER, 1973, p. 603)

redondeza” (Lc 7,17) e, com a ação missionária dos discípulos, a visita de Deus alcança os gentios, como foi anunciado no discurso de Tiago (At 15,14)<sup>5</sup>.

Portanto, partindo dessas passagens, o tema da visita de Deus auxiliará uma síntese teológica do amor e da misericórdia em Lucas. Baseados no motivo, na ação e nos frutos da visita de Deus, serão retomados os principais elementos do *Magnificat* (Lc 1,46-55), das parábolas do bom samaritano (Lc 10,25-37) e do pai misericordioso (Lc 15,11-32) e dos episódios da mulher pecadora (Lc 7,36-50) e de Zaqueu (Lc 19,1-10).

### 5.2.1 A dor e a aflição de quem necessita de ajuda

Deus é glorificado pela ação salvífica de sua visita. No início do *Benedictus* (Lc 1,68), Zacarias bendiz ao Senhor que o visitou e proporcionou a graça de sua esposa Isabel conceber-lhe um filho na velhice. Também, ao final do episódio do filho da viúva de Naim (Lc 7,16c), “todos” glorificaram-no pela visita que resultou na “ressurreição” do jovem morto.

A condição inicial que impele a visita salvífica de Deus é a dor ou a aflição das pessoas que necessitam de ajuda, as quais não poderiam sozinhas sair dessa situação. O opróbrio de Zacarias e Isabel é não poder ter filhos, como ocorreu no contexto de esterilidade de Sara (Gn 11,30), de Lia (Gn 29,32) e de Ana (1Sm 1,11).

Quando se louva os feitos do Senhor, recorda-se a situação pela qual Ele salvou. Na primeira parte do hino é o poder dos inimigos que aflige Israel ao esperar a ação salvífica de Deus (v. 71.74). Na segunda, é apresentada a situação de pecado (v. 77b) que reflete as trevas e a sombra da morte (v. 79). Por sua vez, a narrativa do filho da viúva de Naim também apresenta em sua situação inicial uma profunda aflição em vista do somatório de “desgraças”: morto e filho único de mãe viúva (Am 9,10; Jr 6,26; Zc 12,10).

Desse modo, a situação que ocasiona a visita de Deus comporta profunda aflição ou pecado, também, é vista nas narrativas estudadas anteriormente. O *Magnificat*, com muitos traços comuns do *Benedictus*<sup>6</sup>, apresenta a “pequenez” (gr. ταπεινώσις) da serva de Deus que, com seu olhar retrospectivo, ressoa um contexto veterotestamentário de esterilidade (Gn 29,32; 30,12) e de pequenez de Israel que clama ajuda de Deus diante da ameaça de seus

<sup>5</sup> Há outras três ocasiões nos Atos dos Apóstolos onde aparece o verbo ἐπισκέπτομαι: na eleição dos diáconos, cujo significado aponta para “escolher” (At 6,3); no desejo de “visitar” os irmãos das cidades evangelizadas para averiguar como estão (At 15,36); e no discurso de Estêvão, quando se menciona Moisés visitando seus irmãos oprimidos no Egito (At 7,23). A visita de Moisés acaba se relacionando com a salvação de Deus por meio dele que vê os maltratos do oprimido, como se menciona no v. 25.

<sup>6</sup> Os dois são hinos de louvor a Deus pela salvação messiânica em vista de sua misericórdia e de sua fidelidade às promessas feitas desde Abraão. Também apresentam várias citações veterotestamentárias que apontam para Israel como beneficiário dessa ação salvífica no transcurso da história (ESCUDEIRO FREIRE, 1978, p. 227).

inimigos (Jt 6,19; 1Sm 9,16). Um olhar prospectivo aponta para a aflição dos pecadores, dos pobres e dos excluídos que necessitam da proteção de Deus, em contraposição aos ricos, aos homens de coração orgulhoso e aos poderosos em seus tronos (Lc 1,51-53). Tudo isso ressoa nas parábolas e nas ações de Jesus.

Na parábola do bom samaritano e do pai misericordioso encontram-se personagens em situação de completa vulnerabilidade. De um lado, há um homem despojado, espancado e semimorto no meio da estrada entre Jericó e Jerusalém (Lc 10,30). De outro, encontra-se o filho pródigo desprovido de tudo e longe da casa paterna, faminto e obrigado a estar junto aos porcos (Lc 15,14-17). Os dois, em situação de morte, necessitam de socorro, porque sozinhos são incapazes de se salvar.

A mulher pecadora e Zaqueu não são desvalidos. Ela traz consigo um caro vaso de alabastro com perfume, enquanto ele é rico e chefe dos publicanos. Entretanto, são notórios pecadores, mal vistos pela sociedade, como demonstraram as murmurações do fariseu Simão (Lc 7,39) e da multidão (Lc 19,7). A situação de “morte” não está na penúria de bens, mas na vida de pecado que os excluía. Mesmo os dois buscando o Messias, são incapazes de sozinhos alcançar a salvação e serem reintegrados à comunidade. A visita de Deus se faz necessária seja numa grande aflição ou numa situação de pecado, sinônimo de trevas e da sombra da morte, como citou o *Benedictus* (Lc 1,79) e ilustrou o episódio do filho da viúva de Naim. Os personagens de todas essas narrativas serão vistos e ouvidos por Deus que intervém com seu amor misericordioso e muda a sorte de cada um deles.

### **5.2.2 Deus ouve o clamor, vê a aflição e move-se de compaixão**

A aliança feita com Abraão e toda sua descendência marcou a história de Israel. Citada na conclusão do *Magnificat* (Lc 1,54-55) e sendo o elemento central do *Benedictus* (Lc 1,72-73), ela é o motivo de Deus agir em seu amor misericordioso, salvando seu povo quando se encontra em apuros.

Em vista da fidelidade à aliança, o amor misericordioso impeliu a visita de Deus para redimir Israel e suscitar uma “força de salvação” na descendência de Davi (Lc 1,69) que o libertasse de seus inimigos (Lc 1,71.74) como apresentou a primeira parte do *Benedictus*. Isso converge para as grandes coisas realizadas com seu braço poderoso ao longo da história de seu povo citadas no *Magnificat* (Lc 1,49.51). Entretanto, a plenitude dessa visita se deu pela vinda do Messias, o “Astro das alturas”, anunciado na segunda parte do *Benedictus* (Lc 1,78).

Não foi só a misericórdia (gr. ἔλεος) de Deus que já agia em favor de Israel, mas suas “entranhas de misericórdia” (gr. σπλάγχνα ἐλέους), ou seja, sua dimensão mais profunda, que resultou em sua ação salvífica através dos gestos e das palavras de Jesus de Nazaré.

Desse modo, a situação de aflição ou de pecado descrita anteriormente, faz Deus ver, mover-se de compaixão e agir. A sequência dessas três ações é ilustrada no episódio do filho da viúva de Naim (Lc 7,13) e nas parábolas do bom samaritano (Lc 10,33) e do pai misericordioso (Lc 15,20b). Vendo a situação e tomado de compaixão, Jesus diz à viúva “não chores”, a fim de consolá-la, e diz ao jovem “levanta-te”, devolvendo-lhe a vida. Da mesma forma, nas parábolas contadas pelo Mestre, o samaritano, vendo a penúria do homem ferido, e o pai misericordioso, a do filho pródigo, movem-se de misericórdia e agem. As ações nas duas narrativas evidenciam a iniciativa do amor que revela a ação salvífica nos cuidados a cada um deles. De um lado, observam-se os cuidados oferecidos pelo samaritano ao homem machucado ao longo da estrada e, posteriormente, na hospedaria. De outro, a acolhida do pai, que correu ao encontro do filho e o cobriu de beijos, para, em seguida, devolver-lhe sua dignidade e reintegrá-lo ao seu lar.

Nos episódios da mulher pecadora e de Zaqueu, mesmo que não se encontre o verbo “mover-se de compaixão” (gr. σπλαγγνίζομαι), como nas narrativas anteriores, observa-se a ação salvífica de Jesus no ver, no falar e no agir. O olhar de discriminação da multidão e do fariseu Simão é contraposto ao olhar de Jesus que aproxima e acolhe os pecadores. O Mestre deixa-se ser tocado pela pecadora sem discriminação. Seu “dizer” procura provocar a conversão do olhar de Simão em relação à pecadora. Seu amor misericordioso foi ilustrado também no perdão das dívidas pelo credor aos dois devedores, na pequena parábola contada a Simão. Já o discurso comparativo entre as ações da pecadora e as do fariseu evidenciou a gratidão da pecadora ao Mestre. Por outro lado, levantando os olhos para Zaqueu, Jesus expressa a atitude de Deus que olha a situação de escravidão de seu povo. Prepara sua ida à casa do chefe dos publicanos, e, numa ordem, anuncia sua iminente visita que é recebida com alegria.

Logo, a visita de Deus nas parábolas e nas ações de Jesus resgatou os afligidos da situação de penúria, de morte e de pecado. A “força de salvação na *casa*<sup>7</sup> de Davi” foi manifestada na casa de Zaqueu, na casa de Simão, onde se encontrou a pecadora, na casa do pai, que acolheu seu filho perdido, e na hospedaria que culminou nos cuidados ao homem

---

<sup>7</sup> A intenção foi fazer um trocadilho com a mesma palavra “casa”, que apresenta significado diferente. “Casa” de Davi expressa a dinastia e posteridade que alcança Jesus Cristo, seu descendente (Lc 3,23-37), e não um espaço físico, mesmo que seja palco da manifestação da força salvífica de Deus na pessoa de Jesus como acontece nas narrativas mencionadas.



ferido. O amor e a misericórdia, em vista da aliança inquebrantável de Deus, encontraram na ação salvífica de Jesus de Nazaré a forma de devolver vida aos pecadores e aos oprimidos.

### 5.2.3 O fruto da visita é a salvação e as bênçãos de quem se beneficia dela

Depois da situação de penúria ou de pecado vista por Deus, que se comoveu de compaixão e foi impulsionado a agir, resta perceber os frutos de sua visita na vida daqueles que se beneficiaram dela.

Como assinala o *Benedictus*, livre das mãos dos inimigos e de todos aqueles que o odeiam (Lc 1,71.74), Israel experimenta, na visita de Deus, sua santidade e sua justiça que não o desamparam. Longe de excluir, essa santidade se estende ao povo também chamado a ser santo (Ex 19,6; Lv 19,2b). Longe de condenar ou de castigar, sua justiça justifica e converte o coração do povo frágil e pecador, alcançando sua máxima expressão na pessoa de Jesus Cristo. Desse modo, santo e justificado, Israel é capaz de servir na presença de Deus todos os dias (Lc 1,75).

Em sua visita, Deus também restaura a justiça outrora quebrada pelos seres humanos, como assinala o *Magnificat*. As estruturas injustas e o poder que as legitima são desfeitos: “os homens de coração orgulhoso” são dispersos (Lc 1,51b); “os poderosos” são depostos de seus tronos (Lc 1,52a) e os ricos dispersos de mãos vazias (Lc 1,53b). Enquanto os humildes são exaltados e os famintos cumulados de bens (Lc 1,52b.53a). Essa inversão de valores foi testemunhada e anunciada por Jesus (Lc 6,20-26; 14,11; 16,19-31; 18,14).

A ação salvífica do samaritano e do pai misericordioso que mudou a sorte do homem ferido e do filho pródigo interpelou os interlocutores de Jesus. De um lado, são chamados a se fazerem próximos e a usarem de misericórdia para com ele, como bem expressou o mandato “vai” (gr. πορεύου) no final da narrativa (Lc 10,37). Por outro, a alegria do pai em acolher e reestabelecer o filho perdido já ilustra o ministério de Jesus como convite para receber o pecador arrependido.

Os episódios da mulher pecadora e de Zaqueu exemplificaram isso. A visita de Deus na pessoa de Jesus gerou fruto de conversão na vida de cada um deles. A extravagância dos gestos da mulher demonstrou sua imensa gratidão pelo perdão de seus pecados. A declaração de Zaqueu em dar metade de seus bens aos pobres e restituir o quádruplo a quem o defraudou, expressou a eficácia da presença salvífica de Jesus em sua casa. Ao final das narrativas, a salvação dos pecadores foi proclamada pelo Mestre. A missão de sua visita foi cumprida. Experimentando o amor misericordioso que os salva, podem seguir em paz.

Os frutos da visita de Deus nessas narrativas apontaram para a restauração da justiça, o restabelecimento dos pecadores e a proclamação da salvação. O desfecho do *Benedictus* e do episódio do filho da viúva de Naim resumiram isso. A visita do “Astro das alturas”, Jesus, iluminou aqueles que estavam nas trevas e na sombra da morte, e assim podem seguir o caminho da paz (Lc 1,79) como aconteceu com os pecadores. Devolveu a vida ao filho da viúva e assombrou todos os que glorificaram a Deus e reconheceram Jesus como um grande profeta (Lc 7,16). Por isso, essa boa notícia “difundi-se pela Judeia inteira e por toda a redondeza” (Lc 7,17) e alcançou maiores proporções através da missão dos discípulos atingindo a Samaria e os confins do mundo (At 1,8). Assim, os gentios também serão beneficiários da visita de Deus como aparece nos Atos, sobretudo, no discurso de Tiago, no qual aparece pela última vez na obra lucana o verbo “visitar” (gr. ἐπισκέπτομαι), em At 15,14.

Portanto, com a demora da visita de Deus na parusia de Cristo, a igreja tardia de Lucas foi chamada a reconhecer e a testemunhar o amor misericordioso de Deus que não a desamparou. Os gestos e as palavras de Jesus, que retrataram a acolhida dos pecadores e criticaram a conduta dos fariseus, têm ensinado aos cristãos a acolherem com misericórdia os pecadores. Se, no contexto dos Atos, foram identificados os pagãos, no mundo hodierno quem seria os destinatários da visita de Deus? Como perceber sua visita e seu amor misericordioso salvífico hoje? Essa será a última discussão deste estudo.

### **5.3 Deus visita seu povo hoje e o compromisso de uma ética cristã**

Os tópicos anteriores fizeram uma síntese teológica do amor e da misericórdia de Deus sob a perspectiva de sua visita. O tema, com referências ao AT, foi visto no *Benedictus* (Lc 1,68-79) e no episódio da viúva de Naim (Lc 7,11-17). Neste último tópico será feita uma abordagem hermenêutica da visita de Deus, apontando suas repercussões no cristianismo de hoje.

Partindo das etapas dessa visita, como se seguiu anteriormente, serão apresentados três momentos que retratarão: a situação de dor e de aflição da Igreja que necessita da intervenção salvífica de Deus, mediante seu amor misericordioso; a concretização dessa visita que exige um compromisso ético de cada cristão; o fruto da visita que provoca a sede de justiça e o anúncio da salvação aos pobres e aos excluídos.

Portanto, a síntese teológica do amor e da misericórdia em Lucas, na ótica da visita de Deus, será contextualizada no cristianismo hodierno, sempre chamado a testemunhar, por gestos e por palavras, sua missão de seguir os passos de Jesus de Nazaré.

### 5.3.1 A dor e a aflição de uma Igreja que pede socorro!

O mundo tem vivido experiências traumáticas ao longo dos tempos. As batalhas entre impérios pela conquista do poder, as cruzadas na Terra Santa, a peste bubônica na Europa, a “descoberta” exploratória do Novo Mundo, a Revolução Francesa e tantos outros fatos deixaram a marca do sofrimento em muitas vítimas.

O século XX, que já trazia inúmeros avanços científicos e, com isso, a esperança de melhoria de vida, foi um tempo de calamidades. A humanidade se deparou com dois sistemas totalitários brutais e duas grandes guerras que deixaram cerca de 70 milhões de mortos. Dos campos de concentração ao poder das bombas atômicas viu-se aquilo que o ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, era capaz. O mundo bipolar também deixou marcas profundas ao ser liderado por duas potências, EUA e URSS, que repercutiu nas ditaduras na América Latina e no neocolonialismo dos continentes africano e asiático.

O século XXI foi inaugurado pelo terrorismo que vitimou muitas pessoas nos EUA e nos países do Oriente Médio, após o ataque às torres gêmeas do World Trade Center, no fatídico 11 de setembro de 2001. O desenvolvimento da tecnologia e da comunicação não conteve as estruturas injustas que assolam o mundo desde outrora: crianças vítimas de abusos e da fome; milhões de expatriados e de refugiados; perseguições e massacres de tantas pessoas; aumento da violência e do desemprego; perda do sentido da vida, culminando em suicídios. Além disso, as catástrofes naturais devastadoras de terremotos, erupções vulcânicas, tsunamis, inundações e secas, também, impactaram o planeta.

Diante desses acontecimentos, elencados por Kasper (2015, p. 11-12), como falar de um Deus todo-poderoso, justo e misericordioso? Onde Ele está que, ao ver tudo isso e não intervir no sofrimento humano? Será que a visita de Deus se restringiu apenas à vinda do Messias, há dois mil anos, e deixar o mundo esperando o cumprimento da promessa de seu retorno? Como clamar por socorro, quando se perde a esperança de que Deus intervenha na história humana? Como crer e se aproximar Dele, quando é visto distante e escondido na imagem do castigo e da punição? Essas questões não só inquietam o pensamento sobre a existência de Deus, mas, sobretudo, quem Ele é e como se relaciona com as criaturas.

Resgatar o amor e a misericórdia como essência do Deus que se revela “clemente e misericordioso” (Ex 34,6; Sl 86,15), o “Pai das misericórdias” e “Deus de toda a consolação” (2Cor 1,3; Ef 2,4), foi fundamental para a Igreja no último século. Não foi por acaso que o

tema apareceu em quatro pontificados<sup>8</sup>. Abrindo o Concílio Vaticano II, a misericórdia o balizará assim como toda a prática pastoral nas décadas seguintes. Quando João XXIII ensina “usar mais o remédio da misericórdia do que o da severidade”<sup>9</sup>, convida os fiéis a mudarem sua visão sobre Deus e sua ação no mundo. João Paulo II escreve a *Dives in Misericordia*, em 1980, além de instituir a Festa da Misericórdia, no 2º domingo da Páscoa. Bento XVI, por sua vez, aprofunda o tema do amor na encíclica *Deus Caritas Est*, em 2006, enquanto seu sucessor, Francisco, promulga o Ano da Misericórdia para toda a Igreja, em 2015<sup>10</sup>.

Entretanto, fez-se necessário tomar consciência da aflição do povo de Deus. O Concílio Vaticano II, em 1962-1965, a encíclica *Populorum Progressio*, em 1967, e as conferências episcopais, sobretudo da América Latina, como Medellín (1968) e Puebla (1979), retrataram as mazelas que desfiguram a dignidade do ser humano. Os famintos esperam ser cumulados de bens e os humildes exaltados! Diante das estruturas injustas, clama-se para que os poderosos sejam depostos de seus tronos, os ricos despedidos de mãos vazias e os homens de coração orgulhoso, dispersados como denunciou o *Magnificat* (Lc 1,51-53). Muitos estão em situação de completa vulnerabilidade, como o homem ferido na parábola do bom samaritano e o filho pródigo, na parábola do pai misericordioso. Suplicam a visita de Deus que os salve da “morte”. Precisam receber os devidos cuidados para a cura de suas feridas. Necessitam do abraço acolhedor e do restabelecimento da dignidade, outrora perdida, para assim celebrarem uma verdadeira comunhão na mesa comum.

De um lado, a dor e a aflição de um mundo sofrido e marcado pelas estruturas de pecado distanciam muitos da casa do Pai, ao ponto de crescer a indiferença ou a revolta contra Deus. De outro, o sofrimento impulsiona a uma busca sincera e incessante por Ele. A tomada de consciência do pecado e, ao mesmo tempo, do amor misericordioso de Deus deve mover o pecador a “procurar ver” Jesus como o fez Zaqueu. É preciso estar aos pés do Mestre sem levar em conta aqueles que discriminam o gesto da mulher pecadora. E confiar que o Senhor vê a aflição de seu povo, move-se de compaixão e age em favor dos seus. Seja na situação de pecado ou de penúria, os discípulos de Jesus contam com sua palavra consoladora, “Não chores”, que devolve a vida aos mortos como aconteceu ao filho da viúva de Naim.

Portanto, tomar consciência da aflição e do sofrimento sem perder a esperança de que Deus ouve o clamor de seu povo foi essencial para que a Igreja se abrisse à visita de Deus.

<sup>8</sup> Kasper (2015, p. 17-21) apresenta os pontificados de João XXIII, João Paulo II e Bento XVI.

<sup>9</sup> Discurso de abertura do Concílio Ecumênico Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia* (11 de outubro de 1962), n. 2-3 in *MV*, n. 4, nota 2.

<sup>10</sup> O ano da misericórdia, promulgado pela bula *Misericordiae Vultus*, em 11 de abril de 2015, teve início aos 8 de dezembro desse ano e foi encerrado em 20 de novembro de 2016, sendo então publicada a carta *Misericórdia et Misera*.

Diante de tantos desafios, é preciso discernir como de fato Deus tem manifestado seu amor misericordioso no mundo e como concretizar, dia após dia, essa visita.

### **5.3.2 A visita de Deus se concretiza numa genuína ética cristã**

As diversas atrocidades no último século fizeram a humanidade questionar-se acerca de si mesma e de Deus. Enquanto os maiores índices de violência, de fome, de miséria, de desigualdade social e de outras moléstias presentes no mundo cristão têm intrigado os não cristãos e os sem religião, a máxima cristã do amar a Deus e ao próximo é posta em cheque e o exercício da misericórdia também.

Diante da aflição que levanta um clamor pela intervenção salvífica de Deus, como perceber que, de fato, Ele tem visitado seu povo? Estaria confinada a ação divina ao pronto-atendimento dos pedidos dos fiéis, mediante um culto de retribuição em oferendas, sacrifícios e promessas? Como experimentar essa visita e torná-la concreta em vista de uma fé autêntica que ultrapasse o alento e a anestesia da alma e que procura resolver, de imediato, os problemas que afligem as pessoas?

Deus faz morada em nós e nos impulsiona a “sermos misericordiosos como o Pai é misericordioso” (Lc 6,36). Os gestos e as palavras de Jesus demonstraram o sentido mais genuíno do amor e da misericórdia. Por isso, é imprescindível encontrar-se com Ele, sobretudo na pessoa que sofre, fazendo do amor e da misericórdia não só um compromisso ético ou o cumprimento de um mandamento, mas a razão de viver de todo o cristão. É preciso ultrapassar a dimensão da simples “filantropia genérica” ou dos “discursos vazios” sem atitudes concretas (KASPER, 2015, p. 185). O papel da misericórdia não é “tapar, por meio de esmolas, os buracos da rede social e não contribuir para configurar o próprio sistema de uma forma mais justa”, nem tampoco “inibir o compromisso com a justiça” (KASPER, 2015, p. 223).

Na mesma linha, Gutiérrez (1976, p. 115-120) levanta questões teológico-pastorais pertinentes para a Igreja latino-americana, também assumidas pela Conferência de Medellín<sup>11</sup>, que iluminam o comprometimento cristão com o direito e a justiça, sobretudo para com os pobres: a) a vivência de uma fé comprometida com a luta contra a injusta e a alienação, articulando a construção de uma sociedade mais justa com o valor absoluto do Reino; b) a vida de oração pessoal e comunitária convergindo para um empenho no processo de

---

<sup>11</sup> Essa conferência contou com a colaboração de Gutiérrez na elaboração dos documentos sobre a *Paz* ao lado de D. Hélder Câmara e D. Lucas Moreira Neves (SUESS, 2001, p. 424).

libertação; c) a relação entre teologia e ciências sociais para interpretar o momento histórico conflitual que padece a América Latina; d) a denúncia a uma Igreja dividida entre o apoio aos oprimidos e aos opressores; e) a revisão do modo de ser Igreja no mundo que compromete sua pregação e a vivência de sua fé; f) a influência social da Igreja em favor da transformação social da América Latina; g) a postura de uma Igreja pobre em um continente pobre.

Isso convergiu para uma presença radical e profética da Igreja. Se o tema da “Igreja dos pobres”, acenado no início das discussões do Concílio Vaticano II, não resultou em um documento conciliar como os demais<sup>12</sup>, um grupo de bispos se comprometeu em assumir não só a discussão, mas um estilo de vida pobre através do “Pacto das Catacumbas”. Medellín, Puebla e as demais conferências procuraram ser o prolongamento da reflexão e da postura de uma Igreja que se solidariza com os pobres se fazendo pobre. Verificando a inadequação de suas estruturas nas “andanças”, nas casas, nos edifícios e no modo de viver luxuoso do clero e assumindo a mudança em seu estilo de vida sacerdotal, que inclui além do trabalho pastoral, o ofício no meio secular, como salientou Gutiérrez (1976, p. 111), a Igreja testemunha a visita de um Deus que inverte os valores das estruturas viciadas do poder e da injustiça deste mundo (Lc 1,52-53)<sup>13</sup>.

Kasper e Gutiérrez defendem a importância do testemunho que legitima a mensagem de fé. O mandamento do amor e a experiência da misericórdia apontam para um comprometimento com Deus e com o próximo, como ilustrou a parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37)<sup>14</sup>. Partindo desse exemplo, Kasper identifica o próximo com a pessoa que sofre e precisa de ajuda, tornando-se o “próprio Jesus Cristo que vem ao meu encontro” e, assim, trata a misericórdia como uma questão de fé, de seguimento e de encontro com Cristo (KASPER, 2015, p. 185).

Gutiérrez (1976, p. 166-168.171) evidencia três questões também sobre o próximo. Destaca a comunhão e a fraternidade como sentido último da existência humana, porque a salvação, apontando para a plenitude do amor, fundamentada na unidade da Trindade, faz-nos

<sup>12</sup> Os outros dois temas propostos por João XXIII foram: a abertura para o mundo moderno, do qual surgiu a constituição dogmática *Gaudium et Spes*, e a unidade dos cristãos, do qual surgiram os documentos *Unitatis Reintegratio* que se desdobrou no diálogo interreligioso com o documento *Nostra Aetate* (GUTIÉRREZ, 1989, p. 28). O tema da pobreza e dos dilemas da Igreja do Terceiro Mundo, mesmo que timidamente apareça na constituição dogmática *Lumen Gentium* (8,3), é aprofundado na encíclica *Populorum Progressio* em 1967 (LIBÂNIO, 2007, p. 22).

<sup>13</sup> Medellín trata o tema quando aborda o ministério dos sacerdotes (*DM*, Sacerdotes, n. 4). Kasper (2015, p. 211) também chama a atenção do clero para não assumir uma postura de riqueza e poder em dissonância com o Cristo que se fez pobre e escravo.

<sup>14</sup> Medellín fala do amor não somente como “mandamento supremo do Senhor”, mas também como sendo “o dinamismo que deve mover os cristãos a realizarem a justiça no mundo, tendo como fundamento a verdade, e como sinal, a liberdade” (*DM*, justiça, n. 2).

amar como Deus ama. Persiste na concretude do amor, acentuando a primazia do “fazer” sobre o simples “saber”, que parte não só da pergunta do doutor da Lei “que devo fazer para alcançar a vida eterna” (Lc 10,27), mas da denúncia da esterilidade da fé sem obras em Tg 2,20 e nas obras de misericórdia em Mt 25,31-46. Confirma o caráter inseparável entre o amar a Deus e ao próximo da máxima cristã, pois “ama-se Deus no próximo”, como testifica 1Jo 4,20<sup>15</sup>. No contexto latino-americano, o próximo não se restringe só a um indivíduo do qual se aproxima, mas se configura a um grupo, ou melhor, “às massas”, nas quais se enquadram os pobres e os oprimidos desfigurados pela espoliação e alienação<sup>16</sup>.

Kasper organiza em quatro classes de pobreza o que Gutiérrez, Medellín e Puebla incansavelmente denunciaram. Na esfera da *pobreza física* ou *econômica*, encontram-se aqueles que não têm condições mínimas de sobrevivência e carecem de comida, de água, de roupa, de emprego e de moradia, além daqueles que sofrem enfermidades e incapacidades graves sem os devidos cuidados médicos. Na *pobreza cultural*, encontram-se o analfabetismo, a ausência ou a escassez de formação e a carência de oportunidades de futuro que contribuem para uma exclusão de vida social e cultural. Na *pobreza relacional*, depara-se com a solidão e a introversão, o falecimento de familiares e de amigos, além da exclusão e da dificuldade de comunicação. No âmbito *espiritual* ou “*anímico*”, encontram-se indivíduos desorientados, desconsolados e sem esperança, apontando para o desespero e o vazio interior e perdendo o sentido da vida (KASPER, 2015, p. 178). Esses são os alvos das obras de misericórdia corporais e espirituais<sup>17</sup> que devem ultrapassar o simples assistencialismo de atitudes caritativas e manifestar o rosto do amor e da misericórdia da visita de Deus, como fez Jesus de Nazaré.

Além de assumir uma postura contra as estruturas injustas e viver o amor, fazendo-se próximo de quem necessita de ajuda, é preciso também mudar a postura de discriminação que exclui pobres e pecadores, como aparece nas parábolas e nos episódios estudados anteriormente. É urgente acolher os pecadores arrependidos e cuidar de suas feridas sem

<sup>15</sup> Sobre a vinculação entre o amor a Deus e ao próximo, Puebla afirma: “O amor de Deus que nos dignifica radicalmente se faz necessariamente comunhão de amor com os outros homens e participação fraterna; para nós, hoje em dia, deve tornar-se, sobretudo, obra de justiça para com os oprimidos” (DP, n. 327). Já Medellín afirma ser “o amor de Deus e do próximo como expressão da comunidade cristã” (DM, pastoral das elites, n. 3).

<sup>16</sup> A partir da opção preferencial pelos pobres, Puebla propõe a construção da “civilização do amor”, baseada na comunhão e participação (DP, n. 570, 588, 639, 1113, 1165). A “civilização do amor”, constituída pela prática do madamento do amor ao próximo (DP, n. 8), “privilegia os pequenos, os fracos, os pobres”, integrando todos numa fraternidade que inaugura uma nova história (DP, n. 192).

<sup>17</sup> As obras de misericórdia corporais são inspiradas em Mt 25,31-46 e consistem em: 1) Dar de comer a quem tem fome; 2) Dar de beber a quem tem sede; 3) Vestir os nus; 4) Dar pousada aos peregrinos; 5) Visitar os enfermos; 6) Visitar os presos; 7) Enterrar os mortos. Enquanto as obras espirituais são: 1) Dar bons conselhos; 2) Ensinar os ignorantes; 3) Corrigir os que erram; 4) Consolar os tristes; 5) Perdoar as injúrias; 6) Suportar com paciência as fraquezas do próximo; 7) Rezar a Deus por vivos e defuntos.

medo de contaminar-se, sujar-se e sofrer com a dor do outro, como fizeram o bom samaritano, o pai misericórdioso e Jesus nos episódios da pecadora perdoada e de Zaqueu. Faz-se necessário deixar de reivindicar direitos atrelados mais às leis que oprimem do que às que libertam os pecadores, como agiram o sacerdote e o levita, como fizeram o filho mais velho, a multidão que murmurou contra Jesus quando se hospedou na casa de Zaqueu ou Simão ao ver a pecadora se aproximar do Mestre.

É importante também perceber que a prática do amor e da misericórdia não é sinônimo de tudo permitir. Deve-se evitar a conduta errada e as situações de pecado, sobretudo aquelas que levam à morte, pois do contrário seria viver uma “pseudomisericórdia” (KASPER, 2015, p. 181). Para quem está encurralado em um buraco, necessitando de salvação, um *passar a mão na cabeça* não ajudaria. Seria um “consolo carente de sinceridade, promessa vã, discurso sem sentido e bafiento” (KASPER, 2015, p. 198). Nem tampouco, auxiliaria um dedo julgador apontando os erros e espizinhando quem já leva consigo a culpa do pecado, mesmo que haja verdade, mas “sem misericórdia, seria fria, negativa e ofensiva” (KASPER, 2015, p. 199). Logo, o discípulo deve estender a mão para resgatar quem, sozinho, não está em condições de sair do apuro. A exortação para que tenha o cuidado para não cair novamente deve estar acompanhada de um apoio sincero que o protege e o ampara.

Portanto, a Igreja experimentando e testemunhando a visita de Deus, impulsionada pelo amor e pela misericórdia, manifesta uma fé autêntica em um mundo muitas vezes sem esperança. Unida como comunidade que se relaciona com um Deus que sempre está presente, o povo de Deus é capaz de celebrar e anunciar essa boa notícia.

### **5.3.3 O fruto da visita: a salvação experimentada e anunciada aos pobres**

Diante da experiência da visita salvífica de Deus que tem manifestado seu amor e sua misericórdia ao seu povo, torna-se necessário fazê-la frutificar, e numa vivência genuína de fé, anunciá-la para promover uma sociedade mais justa e uma cultura do amor misericordioso.

Se a restauração do direito e da justiça, o cuidado com os necessitados e a acolhida dos pecadores foram os frutos da visita de Deus nas narrativas bíblicas estudadas e apontaram para uma ética cristã comprometida, também impulsionarão o anúncio da salvação. Os grandes feitos do Senhor precisam ser proclamados para gerar vida onde, muitas vezes, se vê desespero, falta de fé e morte. Experimentando a visita salvífica de Deus e crendo em seu poder libertador, os discípulos são motivados a se deixarem guiar no caminho da paz (Lc



1,79) e, ao mesmo tempo, a serem seus portadores, como se percebe na declaração de Jesus à pecadora perdoada: “Tua fé te salvou, vai em paz!” (Lc 7,50).

Desse modo, a Igreja, principalmente depois do Concílio Vaticano II, tem experimentado uma profunda renovação e procurado assumir seu papel evangelizador. O decreto *Ad Gentes*, de 1965, sobre a atividade missionária na Igreja, em sua introdução, já confirma sua vocação missionária de “incansavelmente anunciar o Evangelho a todos os homens” (*AG*, n. 1). Três anos depois, Medellín retoma o tema da evangelização, apresentando suas dificuldades no continente latino-americano<sup>18</sup> e a necessidade de “formação de uma fé pessoal, adulta, interiormente formada, operante e constantemente em confronto” com esses desafios. Relacionada com os “sinais dos tempos”, essa evangelização requer “um testemunho pessoal e comunitário” para explicitar “os valores da justiça e fraternidade” (*DM*, Pastoral das elites, n. 2). Além de citar os batizados como ainda necessitados dessa evangelização, seu maior destaque se dá na evangelização dos pobres. A solidariedade para com eles exige proximidade na simplicidade e na fraternidade<sup>19</sup> (*DM*, Pobreza, n. 3). Isso aponta para o comprometimento da libertação histórica dos mais pobres no evangelho encarnado que gera promoção humana.

Quanto à evangelização no mundo contemporâneo, em 1976, a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI não só revê *Ad Gentes*, mas traça os elementos imprescindíveis da evangelização<sup>20</sup>. A exortação não desvincula o anúncio do testemunho, e vê na pregação do amor fraterno a “capacidade de doação e de perdão, de renúncia e de ajuda aos irmãos” (*EN*, n. 28), o que resulta na ligação do “Evangelho com a vida concreta, pessoal e social dos homens” (*EN*, n. 29). Com isso, os temas da libertação e dos desafios da evangelização do “Terceiro Mundo” são retomados. Assim como se discutia, em Medellín, vê-se a necessidade da evangelização estar intrinsecamente vinculada à promoção humana, destacando-se a busca da justiça e da paz na proclamação do “mandamento novo” (*EN*, n. 31).

Três anos depois, a conferência do episcopado latino-americano em Puebla (1979) também retoma a evangelização dos pobres e sua promoção humana<sup>21</sup>, na busca da construção

<sup>18</sup> Os desafios elencados são: explosão demográfica, migrações internas, modificações sócio-culturais, escassez de pessoal apostólico e deficiente adaptação das estruturas eclesiais. Além disso, ainda se fala de uma “pastoral conservadora baseada na sacramentalização com pouca ênfase numa prévia evangelização” e que requer a estratégia de uma “séria reevangelização das diversas áreas humanas” (*DM*, Pastoral das Massas, n. 1).

<sup>19</sup> Gutiérrez fala que essa aproximação exige adentrar o mundo dos explorados e dos injustiçados efetivando os verdadeiros laços de amizade, pois o amor somente se realiza, em sua plenitude, entre iguais (GUTIÉRREZ, 1984, p. 116), assumindo a postura de “irmãos” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 25).

<sup>20</sup> Os sete capítulos da exortação apresentam os elementos da evangelização: 1) o fundamento; 2) a definição; 3) o conteúdo; 4) as vias; 5) os destinatários; 6) os agentes; 7) o espírito.

<sup>21</sup> Puebla não só destaca os problemas dos países latino-americanos apresentados na *Evangelii Nuntiandi* (n. 30), como também os aprofunda (*DP*, n. 26-50).

de uma “civilização do amor”, expressão importante no documento conclusivo, formulada por Paulo VI. Dentre as atitudes de uma autêntica evangelização está o “amor preferencial e a solicitude para com os pobres e necessitados” (DP, n. 382), que na “fidelidade à Palavra de Deus” impulsiona o “alegre anúncio” a eles, sendo “um dos sinais messiânicos do Reino de Cristo” (DP, n. 478). Desse modo, toda a Igreja – pastores, ministros consagrados, religiosos, leigos – reunindo forças para uma sociedade mais justa, livre e pacífica assume uma evangelização libertadora (DP, n. 562).

A conscientização da vocação missionária da Igreja que colabora na formação de uma “civilização do amor”, mediante uma “evangelização libertadora”, e procura promover o ser humano, sobretudo os pobres e marginalizados, foi seguida da “Nova Evangelização”. A expressão foi cunhada por João Paulo II e retomada por Bento XVI, seu sucessor, que refletiu o assunto no Sínodo dos Bispos, em 2012. Diversas estratégias impulsionaram os fiéis batizados, as comunidades de base, os institutos de vida consagrada e outras organizações no compromisso com o anúncio da salvação. Foi importante reconhecer a abertura e o comprometimento da Igreja nessa missão nas últimas décadas. Entretanto, fez-se necessário uma chamada de atenção mais radical que aprofundasse todo o legado do “pós-vaticano II” e resultasse em mudanças de paradigmas.

A chegada de Jorge Mario Bergoglio ao papado tem repercutido essas mudanças através de seus “gestos” e de suas “palavras”, que têm maravilhado uns e escandalizado outros. Suas exortações, cartas, discursos e mensagens tocam as feridas da Igreja. A Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* inaugurou e revelou a marca de seu pontificado. A urgência e a prioridade sobre “o anúncio do evangelho no mundo atual” ultrapassou uma simples síntese das discussões do Sínodo de 2012, que, mesmo mencionando-o (EG, n. 14, 16, 73, 112, 245), apresentou-se como seu “escrito autônomo e programático” (SUESS, 2016, p. 662)<sup>22</sup>. A “Nova Evangelização” vai se concretizando numa “Igreja em saída”<sup>23</sup> que tem a alegria de anunciar o evangelho sem medo, arriscando-se para que a salvação não só chegue aos pobres, mas a todas as “periferias existenciais”<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Junto a esse documento, o papa Francisco lança seu primeiro livro *A Igreja da Misericórdia*, em 2014, sobre sua “visão para a Igreja”, retomando temas que convergem para uma Igreja em saída.

<sup>23</sup> A expressão aparece quatro vezes na *Evangelii Gaudium* (EG, n. 17, 20, 24, 46). Porém o convite à “saída” aparece oito vezes (EG, n. 17, 19, 20, 27, 30, 98, 179, 260). O sentido não é simplesmente um “sair para”, cujo foco são os destinatários, mas um “sair de si”, fazendo uma autocrítica que chama a Igreja a transformar suas estruturas.

<sup>24</sup> Essa expressão se encontra na Bula *Misericordiae Vultus* (n. 1), de 2015, na exortação *Amoris Laetitia*, de 2016 (n. 312) e em seu livro *A Igreja da Misericórdia* (FRANCISCO, 2014, p. 45, 71, 77, 79). No entanto, a *Evangelii Gaudium*, em sentido similar, traz a expressão “periferias humanas” (EG, n. 46). As demais referências apontam para o sentido de pobreza ou território marginalizado.

Por outro lado, a transformação missionária da Igreja que envolve a opção preferencial pelos pobres, defendida, desde as décadas passadas, é ampliada pelo Papa Francisco. Ele não somente vê os pobres como objetos e destinatários da ação evangelizadora, mas seus sujeitos e protagonistas. Como primeiros destinatários da misericórdia de Deus, por sua condição de necessitados e excluídos, como se observa no AT e na pessoa de Jesus Cristo, os pobres são os arautos dessa misericórdia e manifestam a “força salvífica de suas vidas”, fazendo descobrir Cristo neles por “suas próprias dores”. Isso impele mais que lutar por eles, a estar com eles de forma fraternal para “compreendê-los e acolher a misteriosa sabedoria que Deus nos quer comunicar através deles” (EG, n. 198).

Deixando-se contagiar por esse amor e por essa misericórdia, a Igreja é chamada a ser “o lugar da misericórdia gratuita” que acolhe, ama, perdoa e anima a todos a viverem a Boa Nova de Jesus, condição indispensável para anunciar a salvação que vem de Deus (EG, n. 114). Desse modo, Francisco tem se esforçado e pedido a colaboração de todos os âmbitos da Igreja para efetivar esse caminho de Jesus. O Jubileu Extraordinário da Misericórdia não foi apenas um sinal isolado de seu pontificado que apresentou outros documentos que revelam um tempo favorável para testemunhar o amor e a misericórdia de Deus. A bula *Misericordiae Vultus*, de 11 de abril de 2015, que promulgou o referido evento, fundamentou o tema nas Sagradas Escrituras e convidou toda a Igreja a anunciar a misericórdia de Deus, sendo as paróquias, as comunidades, as associações e os movimentos, lugares onde se encontre “um oásis de misericórdia” (MV, n. 12). Além das estratégias de ação para o ano<sup>25</sup>, Francisco mencionou a relação entre misericórdia e justiça (MV, n. 20-21) e a denúncia da corrupção (MV, n. 19).

Meses depois, o “Motu Próprio” *Mitis Iudex Dominus Iesus*, de 15 de agosto de 2015, tratou da reforma do processo canônico para as causas de declaração de nulidade do matrimônio no Código de Direito Canônico. Já a Exortação Apostólica *Amoris Laetitia*, lançada em março de 2016, olhou com atenção os desafios da família no mundo atual, dentre eles, as dificuldades do matrimônio, principalmente a “espinhosa” questão do discernimento das situações “irregulares”. Com isso, o Papa, preservando a indissolubilidade do matrimônio, sensibilizou e chamou a Igreja a agir com misericórdia e a avançar em questões até então “petrificadas”.

---

<sup>25</sup> Destacam-se para o Ano Santo as seguintes ações: Porta Santa na Sé e nas catedrais de cada Igreja-mãe (MV, n. 3); 24 horas do Senhor na sexta e no sábado anteriores ao IV domingo da quaresma (MV, n. 17); a instituição dos “missionários da misericórdia; incentivo às missões populares, com ênfase no sacramento da reconciliação como manifestação dessa misericórdia e da alegria do perdão (MV, n. 18).

Concluindo o “Ano da Misericórdia”, em 20 de novembro de 2016, Francisco lança a carta apostólica *Misericordia et Misera*. O papa faz uma retrospectiva de tudo quanto foi realizado nesse tempo fecundo, inspirado no encontro com Jesus e as mulheres pecadoras que experimentaram o perdão de Deus (Jo 8,1-11; Lc 7,36-50). Mais uma vez incentiva a “Nova Evangelização” das comunidades que devem “permanecer vivas e dinâmicas”, mediante uma “conversão pastoral” plasmada diariamente “pela força renovadora da misericórdia” (*MM*, n. 5). A insistência no perdão restaurador que faz o fiel experimentar a misericórdia e, conseqüentemente, ser seu instrumento (*MM*, n. 16) é indispensável para o chamado a “fazer crescer uma *cultura de misericórdia*”, marcada pelo encontro com os irmãos e que não fica indiferente ao sofrimento do outro. Essa cultura é formada pela “oração assídua” que faz o crente abrir-se à ação do Espírito, pela “familiaridade com a vida dos Santos” e pela “solidariedade concreta para com os pobres” (*MM*, n. 20). O Papa tem demonstrado sinais concretos, ultrapassando a tentação de teorizar a misericórdia. Nesse sentido, instituiu o Dia Mundial dos Pobres, no XXXIII domingo do tempo comum, constituindo assim “uma forma mais genuína de nova evangelização” que testemunha a misericórdia (*MM*, n. 21).

Se as palavras de Francisco já manifestaram o amor e a misericórdia de Deus e o apelo de anunciar e testemunhar a salvação, seus gestos concretos ao longo de seu pontificado tornaram ainda mais visível a visita de Deus ao seu povo hoje. A reforma da Cúria Romana, as medidas contra as irregularidades no banco do Vaticano, os leilões e as doações de bens além de dinheiro para vítimas de catástrofes ou instituições que necessitam de ajuda para a promoção humana, cerimônias em presídios, construção de banheiros públicos para mendigos, apoio e acolhida de refugiados e diversas iniciativas repercutiram dentro e fora da Igreja.

Dessa maneira, a Igreja, como “uma mãe de coração aberto”, é “chamada a ser sempre a casa aberta do Pai” para acolher seus filhos (*EG*, n. 46-47). Não deve tratar os pecadores arrependidos ou os marginalizados como “um dos empregados” que usufruem do pão com fartura de seu patrão (Lc 15,17) sem ter a dignidade de filhos. Mas precisa reintegrá-los na comunidade para compartilhar a mesma mesa. A Igreja deve ser a hospedaria onde o homem ferido é tratado, como na parábola do bom samaritano, ou a casa onde os pecadores experimentam a visita salvífica de Deus na pessoa de Jesus como ocorreu nos episódios da pecadora perdoada e de Zaqueu.

Portanto, resgatados pela visita de Deus que ama e move-se de compaixão para com seus filhos, os cristãos experimentam a salvação que faz “guiar seus passos no caminho da paz” (Lc 1,79). A alegria dessa boa notícia compromete cada um a assumir a vocação de

difundi-la com coragem e testemunhar que Deus está conosco e “sua misericórdia se estende de geração em geração” (Lc 1,50).

#### 5.4 Retomando o caminho

O tema da visita de Deus balizou a síntese do amor e da misericórdia em Lucas e a reflexão hermenêutica sobre o comprometimento de uma ética cristã contemporânea, sobretudo na América Latina.

Iniciou-se o capítulo com a análise do verbo “visitar” (gr. ἐπισκέπτομαι), destacando sua ocorrência nas Escrituras e sua semântica, observando sua vinculação com os temas da salvação, do amor e da misericórdia. Na obra lucana, o verbo apareceu no *Benedictus* (Lc 1,68-79), no episódio da viúva de Naim (Lc 7,11-17) e no discurso de Tiago sobre os gentios (At 15,14). Por isso, essas passagens iluminaram a síntese deste trabalho sob a ótica da visita de Deus.

Destacou-se como motivo dessa visita a aliança inquebrantável de Deus que vê e ouve a dor e a aflição de seu povo que clama por ajuda. A resposta desse clamor decorre do amor e da misericórdia de Deus que intervém na história de seu povo, agindo em seu favor. Sua ação é salvífica porque retira o necessitado de sua situação de penúria e transforma a escravidão oriunda do pecado em liberdade de filhos, devolvendo-lhes a vida e a dignidade. Desse modo, a visita salvífica, já experimentada na libertação do Êxodo e acompanhada por toda a história de Israel, alcançou sua plenitude em Jesus Cristo, que não só proclamou e testemunhou, mas fez seus discípulos experimentarem e assumirem a missão também de anunciá-la.

A vivência do amor e a prática da misericórdia apontaram para a aproximação dos necessitados e para a acolhida dos pecadores arrependidos, como ilustraram as narrativas estudadas. Partindo disso, foram apresentados os inúmeros desafios da Igreja em um mundo marcado por tantas aflições e incongruências que fazem questionar a fé. Posteriormente, auxiliado pelo pensamento de Kasper e de Gutiérrez, assim como os documentos finais das conferências do episcopado latino-americano de Medellín (1968) e Puebla (1979), destacaram-se algumas reflexões sobre uma genuína ética cristã na qual se concretiza essa visita de Deus hoje. Fazendo-se próximo daquele que sofre, o cristão assume o amor e a misericórdia como razão de sua vida. Mais que atitudes filantrópicas ou discursos sem comprometimento, é chamado a colaborar com uma configuração mais justa da sociedade e

ser uma presença profética. Baseada numa postura coerente com o evangelho, deve assumir uma vida austera de pobreza, solidarizando-se com os pobres.

Uma ética cristã comprometida não só manifesta um fruto da visita de Deus, como também impulsiona o anúncio da salvação. Assim, traçou-se um itinerário desde o Concílio Vaticano II sobre o papel evangelizador da Igreja. O documento conciliar *Ad Gentes* (1965) e a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1976) apresentaram os principais elementos de uma Igreja missionária, não deixando de mencionar a promoção humana, a busca da justiça e da paz, que foram retomados e aprofundados nas conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979). Isso convergiu para a formação da “civilização do amor”, expressão de Paulo VI, que retomada, impulsionou a “Nova Evangelização” de João Paulo II e foi continuada por Bento XVI.

Os novos tempos careciam de uma mudança de paradigma e a chegada do Papa Francisco contribuiu para isso. Suas palavras em seus documentos, suas exortações e seus pronunciamentos, e seus gestos impulsionaram a Igreja a “sair de si mesma” para alcançar as “periferias existenciais”. A “Nova Evangelização” ganhou o novo rosto de uma “Igreja em saída”, comprometida com os pobres, buscando a realização da promoção humana para formar uma “cultura de misericórdia”.

Portanto, experimentando a visita salvífica de Deus, a Igreja é chamada a ser lugar do amor e da misericórdia além de anunciar e testemunhar a salvação, sobretudo aos pobres. Precisa conscientizar-se de que desde suas origens tem a vocação de sair e alcançar os confins do mundo.

## CONCLUSÃO

Amor e misericórdia são temas basilares nas Sagradas Escrituras e configuram o verdadeiro modo de ser do cristão. Em sua obra, Lucas apresentou o cristianismo como cumprimento das profecias do AT expandidas para o mundo gentio. Assim, o amor misericordioso de Deus que sempre acompanhou Israel atingiu sua plenitude em Jesus Cristo, manifestando sua visita salvífica ao se tornar ser humano.

Este trabalho analisou a semântica teológico-cristã do tema do amor e da misericórdia baseado no material exclusivo do Evangelho segundo Lucas. A pesquisa foi apresentada em cinco capítulos que seguiram o modelo da catequese lucana, introduzida pelas narrativas da infância (Lc 1–2) e centrada nas palavras e nos gestos de Jesus (Lc 24,19; At 1,1). Verificou-se também a importância do tema já no início do cristianismo, destacando os motivos pelos quais o evangelista enfatizou o amor e a misericórdia em sua obra, além de sua repercussão para a ética cristã contemporânea na perspectiva da visita de Deus, título deste trabalho.

O primeiro capítulo, intitulado “*Por que ‘amor’ e ‘misericórdia’ na obra lucana?*”, apresentou as razões pelas quais Lucas abordou o tema como um de seus principais eixos teológicos. Depois de apresentar o panorama geral da obra lucana (Lc-At) e de identificar suas intenções teológicas, dentre elas o tema do “amor” e da “misericórdia”, foi analisado o significado dessas palavras, partindo do grego e do hebraico e sua ocorrência no terceiro evangelho. Dentre as palavras, *σπλάγχνα*, pelo seu significado, funcionou como um “conectivo” entre “amor” e “misericórdia”, justificando a frequência desse binômio nas Escrituras. Por fim, partindo do contexto da comunidade lucana, mostrou-se como o evangelista trabalhou a *prática do amor*, a fim de restabelecer a fraternidade e o cuidado uns dos outros, sobretudo, no amparo aos pobres. Quanto à *prática da misericórdia*, ensinou a comunidade a acolher os pecadores arrependidos, chamados a continuar e testemunhar um caminho de conversão.

O capítulo 2, “*O amor e a misericórdia na teologia lucana: o Magnificat (Lc 1,46-55)*”, foi introduzido pela relação das narrativas da infância, onde o *Magnificat* está situado, e o restante do evangelho. Na análise desse cântico, identificaram-se inúmeras alusões do AT assim como referências ao restante da obra lucana. Isso permitiu apresentar a teologia lucana do amor e da misericórdia sob dois olhares: um *olhar retrospectivo*, averiguando-se a relação intrínseca do tema à fiel aliança de Deus com seu povo, fazendo a comunidade reconhecer que é amparada por Deus desde as origens; um *olhar prospectivo*, analisando-se a ligação do cântico com o restante do evangelho sob uma perspectiva cristológica, destacando a plenitude

da ação salvífica de Deus na vinda de Jesus de Nazaré. Assim, conclui-se que o *Magnificat* se apresentou como uma “dobradiça” entre o tempo da promessa (AT) e o tempo de seu cumprimento (NT).

Os capítulos 3 e 4 apresentaram os traços do amor e da misericórdia, através das palavras e dos gestos de Jesus, elementos fundamentais da catequese lucana. Ambos obedeceram a uma mesma estrutura, na qual o início de cada capítulo apresentou e situou as parábolas e as ações do Mestre no Evangelho segundo Lucas. Desse modo, dentre os ensinamentos de Jesus nas parábolas próprias de Lucas, foram analisadas as parábolas do “bom samaritano (Lc 10,29-37)” e do “pai misericordioso (Lc 15,11-32)”, situadas na seção da “Subida a Jerusalém” (Lc 9,51–19,27), nas quais se intensificou a preparação dos discípulos para a partida do Senhor. Dentre as ações de Jesus, no capítulo seguinte, destacaram-se os episódios da “pecadora perdoada (Lc 7,36-50)”, situado na seção do ministério de Jesus na Galileia (Lc 4,14–9,50), e de “Zaqueu (Lc 19,1-10)”, situado na seção da “Subida a Jerusalém” (Lc 9,51–19,27). Presentes no início e no fim do ministério do Mestre, os dois episódios emolduraram o tema da salvação dos pecadores e da manifestação do amor e da misericórdia de Deus na pessoa de Jesus de Nazaré, uma vez que a mulher pecadora foi a primeira que ouviu dele sua sentença de salvação e Zaqueu, o último.

A segunda parte desses dois capítulos analisou as narrativas em conjunto, sob a perspectiva do amor e da misericórdia, tomando as etapas da análise narrativa. Verificaram-se diversas semelhanças dentre elas: os interlocutores de Jesus pertencentes ao mesmo grupo de autoridades que observavam a lei rigorosamente; o contexto pelo qual foram contadas, sobretudo em defesa da postura do Mestre em relação aos pecadores; a disposição dos personagens numa estrutura triangular composta por um personagem superior e outros dois dispostos em oposição; os vocábulos e o esquema narrativo que evidenciaram os traços do amor e da misericórdia numa perspectiva teológica, cristológica e soteriológica, porque Deus, na pessoa de Jesus Cristo, salva os necessitados e acolhe os pecadores arrependidos, e numa perspectiva eclesiológica, convida a comunidade a agir da mesma forma.

O último capítulo trabalhou o título desta pesquisa: “*Deus visitou seu povo (Lc 7,16c)*”. Em um primeiro momento, através da análise semântica do verbo “visitar” (gr. ἐπισκέπτομαι), constatou-se sua relação com os temas da salvação, do amor e da misericórdia desde o início das Escrituras. Dessa maneira, partindo do *Benedictus* (Lc 1,68-79) e do episódio da viúva de Naim (Lc 7,11-17), nos quais ocorre o verbo “visitar”, foi possível fazer uma síntese do amor e da misericórdia em Lucas, retomando elementos essenciais dos capítulos anteriores, sob o olhar do motivo, da ação e dos frutos da visita de Deus.



O último capítulo também fez uma abordagem hermenêutica do tema apresentando os desafios e as pistas para o compromisso de uma genuína ética cristã contemporânea que torna visível a visita de Deus hoje. Além do pensamento de Kasper e de Gutiérrez, foram utilizadas as reflexões do documento final das conferências do episcopado latino-americano em Medellín (1968) e em Puebla (1979). Por fim, tratando o anúncio da salvação aos pobres como um dos frutos da visita de Deus, traçou-se um percurso desde o Concílio Vaticano II sobre a vocação missionária da Igreja, culminando no pontificado do Papa Francisco. Assim, chamada a formar a “civilização do amor” desde Paulo VI, exercendo a “Nova Evangelização”, proposta por João Paulo II e Bento XVI, a Igreja nos tempos atuais é impulsionada a “sair de si mesma”, comprometendo-se com os pobres e com todas as “periferias existenciais”, assumindo o amor e a misericórdia como seu modo de viver.

O tema do amor e da misericórdia é amplo, inclusive no Evangelho segundo Lucas. As perícopes analisadas não esgotaram, mas ilustraram sua reflexão teológica. A disposição de apresentá-las inspirada na catequese lucana, introduzida pelas narrativas da infância, foi uma importante contribuição para a pesquisa acadêmica. Focou-se na abordagem da análise narrativa e não em uma análise exegética, pois se entendeu que isso possibilitaria um enriquecimento no resultado. A síntese teológica e a hermenêutica sob a ótica da visita de Deus, por sua intrínseca ligação com o tema, apresentou um novo olhar para o leitor. A temática da visita de Deus poderia inclusive ser vista como outro assunto e ser desenvolvida em pesquisas ulteriores, sob a perspectiva da história da salvação, tema muito caro para Lucas.

Em um mundo tão cheio de mazelas sociais, os termos amor e misericórdia, bastante propalados, não podem se restringir apenas ao discurso e deixar sua prática cada vez mais escassa. Inspirados no itinerário teológico lucano, fez-se necessário não só aprofundar o tema na teologia e nos discursos de Jesus, mas, sobretudo, aprender com seus gestos, a maneira de amar e ser misericordioso tomando esse modo de proceder como base do discipulado cristão autêntico.

## REFERÊNCIAS

ALDAY, S. C. *El Evangelio según san Lucas*. Navarra: Verbo Divino, 2009.

ALETTI, J. N. *Voltar a falar de Jesus*. Lisboa: Cotovia, 1999.

ANDRÉ, G. Pāqad. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (Ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Cambridge; Michigan: Eerdmans Publishing, 2003. v. XII, p. 50-63.

BARREIRO, A. *A parábola do Pai misericordioso à luz do quadro de Rembrandt: “O Regresso do Filho Pródigo”*. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2003.

BERRY, G. R. *A Dictionary of New Testament Greek Synonyms*. Michigan: Zondervan, 1981.

BEYER, H. W. Episképtomai. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. 5th ed. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1973. v. II, p. 599-605.

BÍBLIA de Jerusalém. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. 5.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

BOVON, F. *El Evangelio según San Lucas I: Lc 1–9*. Salamanca: Sigueme, 1995.

\_\_\_\_\_. *El Evangelio según San Lucas II: Lc 9,51–14,35*. Salamanca: Sigueme, 2002.

\_\_\_\_\_. *El Evangelio según San Lucas III: Lc 15,1–19,27*. Salamanca: Sigueme, 2004.

BROWN, R. E. *O nascimento do Messias: comentários das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Bíblia e História. Série Maior).

BULTMANN, R. Éleos, eleéō. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. 5th ed. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1973. v. II, p. 477-487.

\_\_\_\_\_. Oiktírō, oiktirmós, oiktirmōn. In: FRIEDRICH, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. 5th ed. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1975. v. V, p. 159-161.

CAMBIER, J.; LÉON-DUFOUR, X. Misericórdia. In: LÉON-DUFOUR, X. (Org.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 594-598.

CASALEGNO, A. *Lucas – a caminho com Jesus missionário: introdução ao terceiro evangelho e à sua teologia*. São Paulo: Loyola, 2003.

COLAVECCHIO, R. L. *Jesus e a comunidade do reino no evangelho de São Lucas*. São Paulo: Loyola, 2013.

COLERIDGE, M. *Nueva lectura de la infancia de Jesús: La narrativa como cristologia en Lucas 1–2*. Córdoba: El Almendro, 1993.

II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO: *Conclusões de Medellín*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1971.

III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO: *Conclusões: Puebla*. 5.ed. São Paulo: Loyola, 1979.

CONSTITUIÇÃO Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. In: CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2001. p. 101- 193.

CONTI, C. O amor como praxis – Estudo de Lucas 7,36-50. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana (RIBLA)*, Rio de Janeiro, n. 44, p. 60-77, 2003.

COSGROVE, C. H. A woman's unbound hair in the Greco-roman world, with special reference to the story of the "sinful woman" in Luke 7:36-50. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 124, n. 114, p. 675-692, Winter, 2005.

DECRETO Ad Gentes sobre a atividade missionária da Igreja. In: CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2001. p. 431- 489.

ESCUADERO FREIRE, C. *Devolver el evangelio a los pobres*. Salamanca: Sígueme, 1978.

ESLER, P. F. *Community and Gospel in Luke-Acts: the social and political motivations of Lukan Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ESSER, H. H. Misericórdia, Compaixão. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1294-1301.

ELOY E SILVA, L. H. "Vês esta mulher?" Em busca do "ponto de vista misericordioso" segundo Lc 7,36-50. In: FERREIRA, A. L. C. (Org.). *Redescobrir a Misericórdia. Reflexões interdisciplinares sobre a Misericordiae Vultus*. Brasília: CNBB: 2016. p. 17-40.

FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos (II): Lucas e João*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2006. (Bíblica Loyola, 2).

FARRIS, S. *The Hymns of Luke's infancy narratives: Their Origin, Meaning and Significance*. Trowbridge: JSOT Press, 1985.

FERNANDES, L. A. (Org.). *Traços da misericórdia de Deus segundo Lucas*. Santo André: Academia Cristã; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.

FITZMYER, J. A. *El Evangelio segun Lucas: traducción y comentario*. Madrid: Cristiandad, 1986.

\_\_\_\_\_. *El Evangelio segun Lucas: comentarios de los capítulos 1-8,21*. Madrid: Cristiandad, 1987.

\_\_\_\_\_. *El Evangelio segun Lucas: comentarios de los capítulos 8,22-18,14*. Madrid: Cristiandad, 1987.

\_\_\_\_\_. *El Evangelio segun Lucas: comentários de los capítulos 18,15–24,53*. Madrid: Cristiandad, 2005.

FRANCISCO, Papa. *A Igreja da Misericórdia: minha visão para a Igreja*. São Paulo: Paralela, 2014.

\_\_\_\_\_. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013. (Voz do Papa, 85).

\_\_\_\_\_. *Exortação apostólica Amoris Laetitia*. São Paulo: Paulus, 2016.

\_\_\_\_\_. *Misericordiae Vultus – Bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia*. Brasília: CNBB, 2015.

\_\_\_\_\_. *Carta apostólica Misericordia et Misera no término do Jubileu Extraordinário da Misericórdia*. São Paulo: Loyola, 2016.

GEORGE, A. *Leitura do Evangelho segundo Lucas*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

GOURGUES, M. *As parábolas de Lucas: do contexto às ressonâncias*. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. The priest, the levite and the samaritan revisited: A Critical Note on Luke 10:31-35. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 117, n. 4, p. 709-713, Winter, 1998.

GREEN, J. B. *The gospel of Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. (The New International Commentary on the New Testament).

GÜNTER, W.; LINK, H.-G. agapáō. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 113-121.

GÜNTER, W. philéō. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 121-123.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação: perspectivas*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

\_\_\_\_\_. *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis: Vozes, 1984.

\_\_\_\_\_. *A Verdade vos libertará: confrontos*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. Significado y alcance de Medellín. *Irrupcion y caminar de la iglesia de los pobres: presencia de Medellín*. Lima: Instituto Bartolomé de las casas (RIMAC); Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1989. p. 23-73.

HARRINGTON, D. J. (Ed). *The Gospel of Luke*. Collegeville: The Liturgical Press, 1991.

JEREMIAS, J. *As parábolas de Jesus*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2016.

KASPER, W. *A misericórdia: condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã*. 2.ed. São Paulo: Loyola; Portugal: Princípa Editora, 2015.

KEALY, J. P. *The Gospel of Luke*. Denville: Dimension Books, 1979.

KILGALLEN, J. J. Forgiveness of sins (Luke 7:36-50). *Novum Testamentum*, Leiden, v. 40, n. 2, p. 105-116, Apr. 1998.

\_\_\_\_\_. Faith and Forgiveness: Luke 7,36-50. *Revue Biblique*, Jerusalem, v. 108, n. 2, p. 214-227, avril, 2001.

\_\_\_\_\_. What Does It Mean to Say That There Are Additions in Luke 7,36-50? *Biblica*, Roma, v. 86, n. 4, p. 529-535, 2005.

KONINGS, J. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"*. São Paulo: Loyola, 2005. (Bíblica Loyola, 45).

KÖSTER, H. Splánchnon. In: FRIEDRICH, G. (Ed). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1975. V. VII, p. 548-559.

LACONI, M. *San Lucas y su iglesia*. Navarra: Verbo Divino, 1986.

L'ÉPLATTENIER, C. *Leitura do Evangelho segundo Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1993.

LÉON-DUFOUR, X.; CAMBIER, J. Misericórdia. In: LÉON-DUFOUR, X.; DUPLACY, J. (Dir.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 594-598.

LIPINSKI, E. Amor. In: BOGAERT, P.-M. et al. (Ed). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2013. p. 72-74.

LÓPEZ, M. A. *O Evangelho segundo Lucas: O relato, o ambiente, os ensinamentos*. São Paulo: Ave-Maria, 2011.

LOUW, J.; NIDA, E. Amor, afeição, compaixão. In: LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento: domínios semânticos*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 263-265; 667-668.

\_\_\_\_\_. Compaixão, incompassivo. In: LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento: domínios semânticos*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 667-668.

MARSHALL, I. H. *The Gospel of Luke: a commentary on the greek text*. Exeter: The Paternoster Press, 1978.

MAZZAROLO, I. A misericórdia exige proximidade e aproximação: uma leitura da superação do puro e impuro em Lc 7,11-17; 10,29-37; 15,11-32. In: FERNANDES, L. A. *Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas*. Santo André: Academia Cristã; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016. p. 73-91.

MAZZAROLO, I.; KONINGS, J. *Lucas: O evangelho da graça e da misericórdia*. São Paulo: Loyola, 2016.

MÉNDEZ, H. Semitic Poetic Techniques in the Magnificat: Luke 1:46-47,55. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 135, n. 3, p. 557-574, Fall 2016.

MENDONÇA, J. T. *A construção de Jesus: a dinâmica narrativa de Lucas*. São Paulo: Paulinas, 2018.

METZGER, B. M. *Un comentario textual al Nuevo Testamento Griego*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

MINEAR, P. S. Luke's Use of the Birth Stories. In: KECK, L. E.; MARTYN J. L. (Ed.). *Studies in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

MITCHELL, A. C. Zacchaeus Revisited: Luke 19,8 as a Defense. *Biblica*, Roma, v. 71, n. 2, p. 153-176, 1990.

MUÑOZ IGLESIAS, S. *Cánticos del Evangelio de la infancia según Lucas*. Madrid: Instituto Francisco Soárez, 1983.

NESTLE, E. et al. *Novum Testamentum Graece*. 28.ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PAULO VI, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. 17.ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

PERONDI, I. Presenças do verbo mover-se de compaixão (splanxizomai) nos evangelhos sinóticos. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.46, p. 162-173, jan/abr. 2014. Disponível em:

<<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/23358/23358.PDFXXvmi=wol2Zb2JfwNOOqa8Ie36macOpeASKQgifCkfOmZ4UNTKe4SWiW4G7gvxv6qhWIAclUsaiseeg9ZvdStwPzdxPKvmQxENGf12auctxrIfBIMPBhmrQBpHIW4cUJ1CZ3EaxREwjnNV6ALHR9aIKBq7xujtfl6fpLpxD5vxsjUzTHhMQrvC3WJCs46lpxQZoPdltCWFwvAeNm6gSIjQrWjw43xh1OhqEuu0xRG5ohkdEqtXaOoDLJaQM88OWqfBmbC>>. Acesso em: 04 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. "A compaixão de Jesus com a mãe viúva de Naim (Lc 7,11-17): O emprego do verbo splanxizomai na perícopé e no Evangelho segundo Lucas. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2015 (Tese de doutorado). Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/26090/26090.PDF>>. Acesso em 08 out. 2017.

PERROT, C. *As narrativas da infância de Jesus: Mateus 1-2; Lucas 1-2*. São Paulo: Paulinas, 1982.

PIKAZA, J. *Teologia de Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 5-22.

PITTNER, B. A Tradição Particular de Lucas. Trad. Pe. Caetano Minette de Tillesse. *Revista Bíblica Brasileira (RBB)*, Fortaleza, n. 1-3, 1994.

RICHARD, P. O Evangelho segundo Lucas – Estrutura e chaves para uma interpretação global do Evangelho. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana (RIBLA)*, Petrópolis, n. 44, p. 7-36, 2003.

SCHMID, J. *L'Evangelo second Luca*. Brescia: Morcelliana, 1957.

SCHÜRMAN, H.. *Il vangelió di Luca* – parte prima: cap. I,1-9,50. Brescia: Paideia, 1983. v. 3.

SMITH, D. L.; KOSTOPOULOS, Z. L.. Biography, History and the Genre of Luke-Acts, 2017, p. 390-410). *New Testament Studies*, Cambridge, v. 63, n.3, p. 390-410. July, 2017.

SPINETOLI, O. *Luca: il vangelo dei poveri*. Assisi: Cittalella, 1982.

STÄHLIN, G. philéō. In: FRIEDRICH, G. (Ed). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1974. v. IX, p. 113-171.

STAUFFER, E. agapáō. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. 8th ed. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1977. v. I, p. 21-55.

STÖGER, A. *El Evangelio según San Lucas*. Barcelona: Helder, 1975.

STUHLMUELLER, C. *Evangelho segundo Lucas*. São Paulo: Paulinas, 1975.

SUESS, P. Medellín e os Sinais dos Tempos: recuperar perspectivas de esperança a partir da realidade dos pobres. *Convergência*, Brasília, n. 26, ano XXXVI, p. 532-547, 2001.

\_\_\_\_\_. Igreja em saída: compromissos e contradições na proposta missionária do Papa Francisco. *Revista Pistis & Praxis*, Teologia e Pastoral, Curitiba, v. 8, n. 3, p. 659-671, set./dez. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/1312/1249>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

TANNEHILL, R. C. *Luke*. Nashville: Abingdon Press, 1996.

TILLESSE, C. Uma Tradição Batista? *Revista Bíblica Brasileira (RBB)*, Fortaleza, ano 7, n. 4, 1990, p. 213-240.

TORQUATO, R. P. Zaqueu: o “ver” que reorienta a vida: Lc 19,1-10. *Studium*, Curitiba, n. 7 e 8, p. 117-130, 2010.

\_\_\_\_\_. “Ele estava perdido e foi encontrado!” A compaixão do Pai como atitude fundamental em Lc 15. *Revista de Interpretação Bíblica (Rebiblica)*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 134-152, jan-jun, 2018. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/31711/17136>>. Acesso em: 25 out. 2018.

VITÓRIO, J. E procurava ver quem era Jesus: análise do sentido teológico de “ver” em Lc 19,1-10. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 19, n. 47, p. 9-26, 1987.

\_\_\_\_\_. Querer ver Jesus e deixar-se ver por Jesus. Quem somos: Zaqueu ou Herodes? *Convergência*, Brasília, v. 47, n. 451, p. 285-304, maio. 2012.

WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 7.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2012.